AGB
B 245/1

PLATONS
WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

B 245/1

ERSTEN THEILES ERSTER BAND

BERLIN 1804

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

VORERINNERUNG.

Die Grundsäze, nach denen diese Uebersezung gearbeitet ist, wird Jeder leicht erkennen; sie zu vertheidigen, würde theils überflüſsig sein, theils vergeblich. In Absicht aber auf die Art, wie ihnen überhaupt oder im Einzelnen genügt worden ist, erwartet der Uebersezer mit Freuden die Belehrungen sachverständiger Kunstrichter, und wird, was ihn überzeugt, nach Möglichkeit benuzen. Andere Uebersezungen in neuere Sprachen hat er während der Arbeit nicht zur Hand gehabt. Von der einzigen deutschen, welche sich über den ganzen Platon erstrekt, konnte er nach alter Kenntniſs von ihr wenig nuzbares erwarten. Was aber die vorhandenen Uebertragungen einzelner Gespräche betrifft, so dünkte ihn theils, der Uebersezer des ganzen Platon habe Verpflichtungen auf

sich, welche jene nicht anerkennen dürfen oder wollen, und um derentwillen Manches, was sonst ein glüklicher Fund wäre, muſs zur Seite gelegt werden, theils scheute er die Gefahr, durch Herübernahme bald dieses bald jenes Einzelnen sich unvermerkt die Einheit und gleiche Haltung zu zerstören, die einem solchen Ganzen nothwendig sind. Sollte er in Zukunft in Beziehung auf einige wenige ausgezeichnete Versuche eine Ausnahme machen, so wird es nicht ohne Anzeige geschehen.

In Absicht auf die Leseart wird er da, wo er nur aus dem bekannten Vorrath, den Varianten der alten Ausgaben, den Muthmaſsungen des Stephanus, der Uebersezung des Ficin, und den Eklogen des Cornar wählen durfte, nur in dem Falle besondere Anzeige machen, wenn er nöthig findet, die Gründe seiner Wahl auseinanderzusezen, bei wirklich kritischen Bearbeitungen aber, deren sich einzelne Gespräche er-

freuen, sich auf diese beziehen. Ueber seine eigenen Versuche zur Verbesserung des Textes bittet er zu bemerken, daſs er nur diejenigen anzeigen wird, welche einen wirklichen Einfluſs auf die Uebersezung haben, grammatische Kleinigkeiten aber, bei denen dies nicht der Fall ist, hier gänzlich übergehen, so daſs in lezter Hinsicht die Uebersezung gar keinen kritischen Werth haben wird. Auf der andern Seite aber wird er als Uebersezer, der schlechthin für sein Bedürfniſs Rath schaffen muſs, mancher Vermuthung folgen, die er als Herausgeber nicht nur nicht in den Text aufnehmen, sondern gar nicht oder nur mit groſser Schüchternheit erwähnen würde. Viel Verdienste haben um den Uebersezer seine Freunde G. L. Spalding und L. F. Heindorf durch Auffindung des Richtigen und durch Warnung vor Miſsgriffen.

Die Einleitungen und Anmerkungen machen keinesweges Anspruch

darauf, einen Commentar zu bilden, sondern jene sollen nur vornemlich die innern und äufseren Verhältnisse der platonischen Gespräche so viel nöthig auseinandersezen, diese sollen theils jene Ansichten im Einzelnen unterstüzen, theils dasjenige erläutern, was unkundigeren Lesern minder verständlich sein möchte. Wenn die ersten unter den gröfseren Gesprächen sich in jener Hinsicht einer vielleicht zu ausführlichen Behandlung erfreuen; so wird wohl in der Folge mehr Kürze können gewonnen werden, wenn die Leser erst als vertraut mit der Ansicht des Uebersezers und als ihr beipflichtend vorauszusezen sind. Die Zahlen am Rande bezeichnen die Seiten in Stephanus Ausgabe des Platon, die auf gleiche Weise von den Zweibrükker Herausgebern sind beigefügt worden.

Stolpe im April 1804.

F. SCHLEIERMACHER.

PLATON'S WERKE.

Ersten Theiles erster Band.

EINLEITUNG.

Einleitung.

Die griechischen Ausgaben der Werke des Platon pflegen denselben seine Lebensbeschreibung aus der bekannten Sammlung des Diogenes voranzusezen. Allein nur die unverständigste Anhänglichkeit an einen alten Gebrauch könnte ein so rohes, ohne alles Urtheil zusammengeschriebenes Produkt der Uebertragung würdigen. Eine Sichtung aber dieser und der andern alten Lebensbeschreibungen des Platon, verglichen mit dem, was sich sparsam und zerstreut in andern Quellen findet, hat bereits Tennemann in dem Leben des Platon vor seinem System der platonischen Philosophie angestellt; und da seitdem weder bedeutend tiefere Untersuchungen bekannt gemacht worden sind, noch neue Thatsachen entdekt, welche gegründete Hoffnung gäben, durch ihre Benuzung die angeführte Arbeit weit hinter sich zu lassen, so ist wol am besten, solche Leser, welche hierüber unterrichtet zu seyn wünschen, dorthin zu verweisen. Ein mehreres ist auch um so weniger nöthig, da niemand, der ein würdiger Leser der Schriften des Platon wäre, den Gedanken fassen kann, aus vielfach nacherzählten und entstellten Kleinigkeiten oder epigrammatischen Antworten, wären sie auch wahr, über die Gesinnungen des Mannes ein Licht anzün-

den zu wollen, das seine Werke bestrahlen könnte, da vielmehr bei einem solchen Schriftsteller der verständige Leser aus den Werken die Gesinnungen zu erkennen unternimmt. Was aber die Begebenheiten seines Lebens betrifft, so scheinen gerade diejenigen genaueren Verhältnisse, aus deren Kenntniſs sich noch vielleicht ein gründlicheres Verstehen manches Einzelnen in seinen Schriften entwickeln lieſse, unserer Nachforschung für immer so weit entrükt zu sein, daſs jede Vermuthung, die jemand darüber beibringen wollte, ein Wagestück wäre, und daſs man sehr oft in seinen Schriften auf das bestimmteste anzeigen kann, wo sich eine Anspielung auf irgend ein persönliches Verhältniſs befindet, ohne dieses selbst errathen zu können. Ja sogar über die bekannteren Vorfälle seines Lebens, seine merkwürdigen Reisen nämlich, läſst sich so wenig genaues mit Gewiſsheit ausmitteln, daſs wenig Gewinn daraus zu machen ist für die Zeitbestimmung und Anordnung seiner Schriften, und daſs man höchstens hie und da den Ort wahrscheinlich machen kann, wo jene die Reihe von diesen unterbrechen. Solche einzelne Vermuthungen also werden besser dort unmittelbar vorgetragen, wo sie vielleicht einiges Licht verbreiten können.

Näher zum Zweke gehörig, wenn es nur innerhalb der vorgestekten Grenzen möglich wäre, würde es allerdings sein, einiges beizubringen über den wissenschaftlichen Zustand der Hellenen zu der Zeit, als Platon seine Laufbahn betrat, über die Fortschritte der Sprache in Absicht auf die Bezeichnung philosophischer Ideen, über die damals vorhandenen Schriften dieser Art und den muthmaſslichen Grad ihrer Verbreitung. Denn hier ist unstrei-

noch vieles genauer, als bisher geschehen, auseinander zu sezen, und ganz aufs neue zu untersuchen, ja vielleicht Fragen aufzuwerfen, die dem Kenner dieser Gegenstände nichts weniger als gleichgültig sein können, und an welche man doch bisher so gut als gar nicht gedacht hat. Allein das Neue und Zweifelhafte solcher Untersuchungen im Zusammenhange zu verfolgen, würde diesem Orte nicht angemessen sein; und Einzeles auch aus diesem Gebiete bleibt allenfalls, es sei nun als Erläuterung oder als widerlegende Bedenklichkeit gegen das bisher angenommene, besser dem bestimmten Orte vorbehalten, auf welchen es sich bezieht. Das Allgemeine aber und Bekannte ist auch in den deutschen Berichterstattern über die Geschichte jenes Zeitraumes der Philosophie zwekmäſsig dargestellt, soweit es zur Vorbereitung auf das Lesen der Platonischen Schriften überhaupt höchst nothwendig ist, um nicht im Finstern zu tappen, und den richtigen Gesichtspunkt zu ihrem Verständniſs und ihrer Schäzung gleich von vorn herein gänzlich zu verfehlen. Denn sie sind überall voll von offenbaren und verstekten Beziehungen auf fast alles frühere und gleichzeitige. Und eben so auch, wer nicht von dem dürftigen Zustande der Sprache in philosophischer Hinsicht soviel Kenntniſs hat, daſs er fühlt, wo und wie Platon durch sie beschränkt wird, und wo er sie selbst mühsam weiter bildet, der wird ihn, und zwar an den merkwürdigsten Orten am meisten, nothwendig miſsverstehen.

Von der Philosophie des Platon selbst soll aber absichtlich, wäre es auch noch so leicht und mit wenigem abgethan, hier vorläufig nichts gesagt werden, indem der ganze End-

zweck dieser neuen Darlegung seiner Werke dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntnifs derselben allein jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen. Welchem Endzwek ja nichts so sehr entgegenarbeiten würde, als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgend eine Vorstellung einzuflöfsen. Wer also mit diesen Werken bisher noch nicht unmittelbar bekannt gewesen, der lasse, was ihn fremde Berichte über ihren Inhalt und die daraus zu ziehenden Folgerungen gelehrt haben, unterdessen auf seinem Werthe beruhen, und suche es zu vergessen; wer aber aus eigner Kenntnifs derselben sich bereits ein Urtheil gebildet hat, wird bald inne werden, in wiefern durch den Zusammenhang, in welchem er diese Schriften hier dargelegt findet, auch seine Ansichten eine Abänderung erleiden, oder wenigstens sich besser verknüpfen und mehr Umfang und Einheit gewinnen, dadurch, dafs er den Platon auch als philosophischen Künstler genauer, als wohl bisher geschehen ist, kennen lernt. Denn in vielfacher Hinsicht hat wohl unter allen, die es von jeher gegeben, kein Philosoph ein solches Recht gehabt, jene nur zu allgemeine Klage anzustimmen über das falsch oder gar nicht verstanden werden, als eben der unsrige. Die gröbsten zwar unter diesen Mifsverständnissen sind besonders durch neuere, alles Dankes werthe Bemühungen gröfstentheils gehoben; indessen wer Achtung giebt, wie obenhin oder mit vergeblich verstektem Gefühle der Unsicherheit auch die besten Erklärer über die Absichten einzelner Platonischer Werke reden, oder wie leicht und lose sie den Zusammenhang des Inhaltes mit der

Form im Einzelnen sowol als im Ganzen behandeln, der wird Spuren genug finden, daſs auch bei allen besseren Ansichten ein vollständiges Verstehen noch nicht überall zum Grunde gelegen hat, und daſs dieses auch auf den Punkt noch nicht gebracht ist, auf den wir es mit unsern unzureichenden Hülfsmitteln bringen könnten. So daſs jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein scheint, welche behauptet, wir könnten den Platon jezt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und man sie belächeln kann, daſs sie den Platon, welcher auf das Bewuſstsein des Nichtwissens einen solchen Werth legt, so unplatonisch suchen will. Mindestens um eine Hälfte betrügt sie sich, um alles dasjenige nämlich, was in der Philosophie des Platon nur dadurch verstanden werden kann, daſs man die groſse Absichtlichkeit in der Zusammensezung seiner Schriften gehörig zu würdigen, und soviel möglich zu ahnden weiſs. Und in dieser Hinsicht besonders ist zu dem, was Andere auf andere Weise gethan haben, ein Versuch, wie der gegenwärtige, ein nicht leicht entbehrliches Ergänzungsstück, und muſs in dem Maaſse, als er gelingt, auch beitragen, das Verständniſs des Platon weiter zu fördern, welches gewiſs einem jeden von selbst einleuchtet. Denn niemand wird in Abrede sein, daſs auſser den allgemeinen Schwierigkeiten, die es hat, irgend einen Andern als den Gleichgesinnten auf dem Gebiete der Philosophie gründlich zu verstehen, in Beziehung auf den Platon noch als eigenthümliche Ursach hinzukommt seine gänzliche Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mittheilung. Von diesen giebt es besonders zweie, in denen sich die gröſste Masse dessen, was gemeinhin Philosophie heiſst,

wohlgefällt. Zuerst diejenige, welche dies ganze Gebiet in mehrere besondere Wissenschaften eintheilt, und jedem von diesen bestimmten Theilen des Ganzen sein besonderes Werk widmet, worin er aus Zimmern und Stockwerken grundrißsmäßsig aufgebaut wird, so daſs, wem nur das Gedächtniſs und die Finger nicht versagen, alles, ohne Fehler wenigstens, wenn auch nicht ohne Mühe, nachmessen und nachzeichnen kann, woraus denn leicht die Meinung entsteht, als sei es etwas, und als habe auch der Betrachtende es nachgebildet und verstanden. Denn so schlecht begründet und auf Gerathewohl angelegt auch diese Gebäude öfters sind, so haben sie doch ein einnehmendes Ansehn von Festigkeit und Ordnung, und es scheint leicht, nicht nur das Einzelne für sich, sondern auch im Zusammenhange mit den andern Theilen des Gebäudes zu verstehen, wozu der Urheber selbst durch unvermeidliche Rükweisungen deutliche Anleitung geben muſs. Die zweite nicht seltener gebrauchte und nicht minder beliebte ist die fragmentarische, welche es nur mit einzelnen Untersuchungen zu thun hat, und aus solchen abgerissenen Stücken, von denen man schwerlich sicher sein kann, ob sie auch wirkliche Glieder sind, oder nur willkührlich und widernatürlich abgesondert, dennoch die Philosophie begreiflich machen will. Wiewol nun hier, der Natur der Sache nach, Ungründlichkeit und Unverständlichkeit recht einheimisch sind, weil man sich ja über den Mittelpunkt und den Ort, wo man steht, nicht verständiget hat, so gewinnt doch auch diese Art einen Anschein von Leichtigkeit und Sicherheit dadurch, daſs sie ihr Ziel im Voraus bestimmt, benennt, und in gerader Richtung darauf zu geht. So ist auch

die dialogische Form nicht selten angewendet worden, und mancher hat sich den Ruhm erschlichen, ein glücklicher Nachahmer des Platon zu seyn, vielleicht noch sokratischer und klarer, der nichts aus der Erfindung zu machen gewufst als dieses. Wer nun durch die Hülfsmittel, welche diese Methoden darzubieten scheinen, verwöhnt ist, der mufs im Platon alles wunderlich, und entweder leer oder geheimnifsvoll finden. Denn wiewol die Eintheilung der Philosophie in verschiedene Disciplinen ihm so wenig fremde war, dafs man ihn vielmehr gewissermafsen als den ersten Urheber derselben ansehen kann; so ist doch fast keine seiner Schriften auf eine derselben besonders beschränkt, sondern weil er ihre wesentliche Einheit und ihr gemeinschaftliches Gesez für das gröfsere hielt und dem vorzüglich nachstrebte, so sind die verschiedenen Aufgaben überall mannigfaltig unter einander verschlungen. Wer aber deshalb auf der andern Seite seine Werke zu den fragmentarischen herabsezen will, der mufs sich doch immer verlegen finden über den eigentlichen Inhalt, welcher sich selten buchstäblich ausspricht, und wird insgeheim gestehen müssen, der Mann scheine nicht die bescheidene Absicht gehabt zu haben, nur einzelne Gegenstände abzuhandeln, sondern entweder auch diese nicht einmal, oder eine weit gröfsere. Daher nun über den Platon und seine Schriften die zwiefachen unrichtigen Urtheile, welche fast von je her sind gefällt worden. Das eine nämlich, dafs es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen, und durch alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr

schwanke alles darin, kaum irgend etwas stehe in fester Beziehung mit dem übrigen, vielmehr widerstreite häufig eines dem andern, weil er nämlich mehr ein übermüthiger Dialektiker sei, als ein folgerechter Philosoph, mehr begierig, Andre zu widerlegen, als fähig oder gesonnen, ein eignes wohlgegründetes Lehrgebäude aufzuführen, und wo es ihm um den Schein eigner Behauptungen zu thun sei, da suche er die Bestandtheile bald aus dieser bald aus jener sonst bestrittenen Lehre zusammen. Dieses nun ist nichts anderes, als ein verkleidetes Geständnifs des gänzlichen Nichtverstehens seiner Werke, und zwar vorzüglich um ihrer Form willen, wobei nur der Grund des Gefühles verkannt, und anstatt ihn in dem Beurtheilenden zu suchen, in das Beurtheilte gesezt wird. Es ist aber nicht nöthig, diese geringschäzige Ansicht ausführlich zu würdigen, da sie selbst hinreichendes Zeugnifs gegen sich ablegt. Denn indem sie über Widerspruch und Unzusammenhang klagt, beweiset sie doch nicht, dafs sie das Einzelne richtig aufgefafst habe; denn woher sonst jene wunderlichen Untersuchungen, unter welchen Personen Platon wenigstens über dies und jenes seine eigne Meinung vorgetragen? eine Frage, welche voraussezt, seine dialogische Form sei nur eine ziemlich unnüze mehr verwirrende als aufklärende Umgebung der ganz gemeinen Art seine Gedanken darzulegen, und welche also nur von einem, der den Platon gar nicht versteht, kann aufgeworfen werden. Diese Ansicht also gründet sich auf nichts und erklärt nichts, sondern läfst die ganze Aufgabe übrig, und kann ohne weiteres durch die That widerlegt werden, in sofern es gelingt, diese Werke in einen Zusammenhang zu bringen, durch welchen

auch jedes einzelne mit den darin enthaltenen Lehren verständlich wird. Zu einem solchen Versuch wird die Aufmunterung auch von dieser Seite um so dringender, da die Meisten von denen, welche ein so schlechtes Urtheil über die Schriften des Platon fällen, sich doch einer gewissen Bewunderung des Mannes nicht erwehren können. Da wir aber von seiner Gröſse und Treflichkeit keinen andern zeiglichen Beweis haben, als diese Schriften, so wollen beide nicht zusammen stimmen, jenes Urtheil und diese Bewunderung, und die lezte würde kaum einen anderen Gegenstand haben, als die an einen nichtigen Inhalt verschwendeten Schönheiten der Sprache und Dichtung, oder einzelne sogenannte schöne Stellen oder sittliche Sprüche und Grundsäze, welches alles einen sehr untergeordneten, wo nicht gar zweifelhaften Werth andeutet, so daſs, wenn sie ungestört fortfahren wollen zu bewundern, sie selbst wünschen müssen, etwas mehreres an ihm zu finden, als sie bisher gefunden haben. Daher haben nun Andere gröſstentheils mit eben so wenig richtiger Einsicht, aber mit mehr gutem Willen, theils aus einzelnen Aeuſserungen des Platon selbst, theils auch aus einer weit verbreiteten Ueberlieferung, die sich aus dem Alterthum erhalten hat, von einem Esoterischen und Exoterischen in der Philosophie, sich die Meinung gebildet, als sei in den Schriften des Platon seine eigentliche Weisheit gar nicht, oder nur in geheimen schwer aufzufindenden Andeutungen enthalten. Dieser an sich ganz unbestimmte Gedanke hat sich in die mannichfaltigsten Gestalten ausgebildet, und bald mehr bald weniger hat man den Schriften des Platon von ihrem Inhalt entzogen, und dagegen seine wahre

Weisheit in geheimen Lehren gesucht, welche er diesen Schriften so gut als gar nicht anvertraut habe; ja grofse Erörterungen wurden angestellt, um zu bestimmen, welche Schriften des Platon exoterisch wären, und welche esoterisch, um zu wissen, wo noch am meisten eine Spur aufzusuchen wäre von seiner wahren geheimen Weisheit. Abgerechnet also diejenige Wahrheit, welche in dieser Behauptung liegt, in so fern das geheime und schwer zu findende nur beziehungsweise so ist, und es für irgend einen überall etwas geheimes und schwer zu findendes geben kann, ist das Ganze nur ein Gewebe von Mifsverständnissen und verwirrten Vorstellungen, welche erst müssen auseinander gewickelt werden. Denn jene Ideen von dem esoterischen und exoterischen bedürfen einer kritischen Sichtung, indem sie zu verschiedenen Zeiten auch in ganz verschiedenen Bedeutungen vorkommen. Nämlich bei den ersten Pythagoreern ging dieser Unterschied so unmittelbar auf den Inhalt, dafs er Gegenstände bezeichnete, über welche sie sich aufserhalb der Grenzen ihrer innigsten Verbindung nicht mittheilen wollten, und es ist zu vermuthen, dafs weit mehr ihr politisches System die Stelle des esoterischen ausfüllte, als ihre eben so unvollkommenen als unverdächtigen metaphysischen Spekulationen. Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung auf eine Art verbunden, die hernach unter den Hellenen gar nicht wieder Statt gefunden hat. Später hingegen bezeichnete er nur dasjenige, was in dem populären Vortrage, zu dem sich nach der Vermischung der Sophisten mit den sokratischen Philosophen Einige herabliefsen, nicht konnte mitgetheilt

werden, und ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt. Zwischen diesen beiden Zeiten nun steht Platon mitten inne; aber in welchem Sinne von beiden man auch diese Begriffe auf Platonische Schriften und Philosophie, um jede dadurch in zwei Theile zu theilen, anwenden wollte, so entsteht nur Unsinn daraus. Denn die leztere Bedeutung können diejenigen, welche eine solche Anwendung machen wollen, selbst nicht wählen, indem sie ja gestehen, daſs auch die Schriften sämmtlich schwer verständlich sind, und also auch, daſs Platon ihnen das schwerste und geheimniſsvollste seiner Weisheit eben so gut hätte anvertrauen gekonnt, als das Uebrige. Was aber die erste Bedeutung betrifft von Lehren seiner Philosophie, über welche er absichtlich auſser dem inneren Kreise vertrauter Freunde gar nicht oder nur in dunkeln Winken geredet habe, so müſste sie entweder ordentlich behauptet werden und durchgeführt durch eine zusammenhängende Darlegung solcher Lehren und der darauf zielenden, wenn auch noch so leisen, Andeutungen, oder wenigstens in einem geringeren Grade bewiesen durch irgend einige geschichtliche Spuren. Darum sind unter allen Vertheidigern dieser Meinung die sogenannten Neu-Platoniker noch immer am meisten zu loben, als welche doch das erste wirklich versucht haben. Die Anderen aber möchten nichts aufzuzeigen wissen. Denn wenn sie vom theosophischen Inhalt absehen, und dem Platon nicht etwa naturwissenschaftliche Kenntnisse zuschreiben wollen, die er nicht haben konnte, und denen seine Schriften noch überdies sogar widersprechen würden: so dürften sie wohl nichts im Gebiete der Philosophie auffinden,

worüber nicht ein Urtheil entweder geradezu und deutlich, oder wenigstens den Gründen nach in diesen Schriften anzutreffen wäre. Und diejenigen gar, welche den Unterschied des Esoterischen bloſs auf den Streit gegen den Polytheismus und die Volksreligion zurükführen, heben ihn in der That gänzlich auf, und machen ihn entweder zu einer rechtlichen Verwahrung, welche höchst unzureichend wäre, da Platons Grundsäze hierüber in seinen Schriften deutlich genug zu lesen sind, so daſs man kaum glauben kann, seine Schüler hätten darüber noch anderer Belehrungen bedurft, deren Bekanntmachung er gescheut habe; oder zu einer kindischen Veranstaltung, welche sich daran vergnügt, bei verschlossenen Thüren laut zu reden, was öffentlich zwar auch, aber nur ins Ohr durfte gesagt werden. Eben so wenig aber möchten wohl ächt geschichtliche Spuren zu finden sein, welche diese Meinung unterstüzten. Denn wenn der Unterschied bloſs auf den Inhalt geht, und die geheimen Lehren in den esoterischen Schriften auf eben die Art sollen enthalten sein, wie die gemeineren in den exoterischen: so müſste doch das erste und unnachlaſslichte sein, auf irgend eine Art wahrscheinlich zu machen, daſs jene Schriften auf eine andere Weise wären bekannt gemacht worden, als diese, weil sonst die ganze Bemühung zweklos gewesen wäre; hieran aber scheint niemand ernstlich gedacht zu haben. Ferner aber, wie sollte es wohl zugehen, daſs Aristoteles, dem es doch unstreitig um eine wahre Beurtheilung der wahren Philosophie des Platon zu thun war, und dem als einem vieljährigen inneren Schüler desselben wohl nichts konnte verborgen bleiben, sich dennoch niemals weder auf andere Quellen

beruft, noch ein geheimes Verständnifs dieser Schriften zum Grunde zu legen scheint. Vielmehr beruft er sich überall ganz unbefangen und einfach auf diese Schriften, und wo auch andere vielleicht mündliche Belehrungen angeführt werden, da enthalten diese Anführungen keinesweges etwas in den anderen Schriften unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes. Wenn also diese gar nicht oder nur zufolge einer geheimen Auslegung die wahre Lehre des Platon enthielten; wie hätte wohl Aristoteles, zumal bei der Art, wie er seinen Lehrer bestreitet, den bittersten Vorwürfen von Seiten der ächten Nachfolger desselben entgehen können, wenn er so wider besseres Wissen nur gegen einen Schatten gefochten hätte.

Um nun diese Mifsverständnisse und ihre Ursache recht anschaulich zu machen, und diejenigen, welche darin verstrikt sind, selbst zum Bewufstsein und Eingeständnifs zu bringen, ist es allerdings ein lobenswerthes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den Platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstükkelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen. Denn wenn sie so die baare Ausbeute übersehen können, und sich urkundlich überzeugen, sie sei wirklich dorther genommen: so werden sie wohl bekennen müssen, es habe nur an ihnen gelegen, sie nicht auch zu entdeken, und es sei vergeblich, über einen andern verlorenen Schaz platonischer Weisheit zu klagen oder zu träumen. Soviel also kann auf diesem Wege erreicht werden, dafs der falsche Verdacht gegen die Werke des Platon verschwindet, und das Nichtverstehen desselben mehr an den Tag kommt; ja es ist

auch gewiſs, daſs derjenige selbst, der dieses gründlich und vollständig ausführen will, auch eben so den Platon selbst muſs verstanden haben: eben so gewiſs aber ist auch, daſs das Verstehen des Platon für andere dadurch weder erleichtert noch gefördert wird, sondern daſs vielmehr derjenige, der sich auch an die beste Darstellung dieser Art ausschlieſsend halten wollte, leicht nur eine eingebildete Kenntniſs erlangen, von der wahren aber sich eben deshalb nur weiter entfernen könnte. Denn derjenige freilich muſs die ganze Natur eines Körpers genau kennen, der die einzelnen Gefäſse oder Knochen desselben zum Behuf der Vergleichung mit ähnlichen eines andern eben so zerstükkelten aussondern will, welches eben doch der gründlichste Nuzen wäre, den jenes philosophische Geschäft gewähren könnte: diejenigen aber, welche sich diese Theile vorzeigen lassen, und die Vergleichung anstellen, werden dadurch zur Kenntniſs der eigenthümlichen Natur des Ganzen doch nicht gelangen. So auch werden jene keinesweges die Philosophie des Platon kennen lernen; denn wenn irgendwo, so ist in ihr Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Saz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen. Noch weniger aber werden sie den Mann selbst begreifen, und am wenigsten wird seine Absicht an ihnen erreicht werden, welche darauf ging, nicht nur seinen eignen Sinn Andern lebendig darzulegen, sondern eben dadurch auch den ihrigen lebendig aufzuregen und zu erheben. Daher ist zu jener zerlegenden Darstellung, welche wir seit kurzem in einer die vorigen Versuche weit übertreffenden Vollkommenheit besitzen, dieses ein nothwendiges

wendiges Ergänzungsstük, daſs man die auch ohne Zerstükelung schon so, wie sie gewöhnlich erscheinen, sehr kläglich durcheinander geworfenen Glieder, nämlich nicht die einzelnen Meinungen etwa, sondern die einzelnen Werke in ihren natürlichen Zusammenhang herstelle, wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine Ideen nach und nach entwikelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde.

Ob es aber einen solchen Zusammenhang giebt, und nicht vielleicht ein solches Unternehmen der Sache unangemessen und viel zu groſs ist, um irgend gelingen zu können, das wird am besten aus der ersten Vorstellung erhellen, die uns Platon selbst von seinen Schriften und ihren Absichten erregt, und die wir ihn bald im Phädros werden vortragen hören. Ziemlich geringfügig nämlich die Sache behandelnd klagt er, wie ungewiſs es immer bleibe bei der schriftlichen Mittheilung der Ideen, ob auch die Seele des Lesers sie selbstthätig nachgebildet und sich also in Wahrheit angeeignet habe, oder ob ihr nur mit dem scheinbaren Verständniſs der Worte und Buchstaben eine leere Einbildung gekommen sei, als wisse sie, was sie doch nicht weiſs. Darum sei es Thorheit, viel hierauf zu bauen, und rechter Verlaſs sei nur auf den mündlichen lebendigen Unterricht. Das Schreiben aber müsse gewagt werden aufs Ungewisse, und mehr um deswillen, was es für den Schreibenden und die schon mit ihm Wissenden sei, als um deswillen, was es werden könne für die noch nicht Wissenden. Wer nun überlegen will,

welches denn jener so hoch herausgehobene Vorzug des mündlichen Unterrichts sei, und worauf er beruhe, der wird keinen andern finden als diesen, daſs hier der Lehrende in einer gegenwärtigen und lebendigen Wechselwirkung stehe mit dem Lernenden, und jeden Augenblik wissen könne, was dieser begriffen, und so der Thätigkeit seines Verstandes nachhelfen, wo es fehlt; daſs aber dieser Vortheil wirklich erreicht werde, beruht, wie Jeder einsieht, auf der Form des Gesprächs, welche ein lebendiger Unterricht nothwendig haben muſs. Darauf auch bezieht sich, was Platon sagt, daſs der gesprochenen Rede ihr Vater immer helfen könne und sie vertheidigen, nemlich nicht nur gegen die Einwürfe des anders meinenden, sondern auch gegen die Hartsinnigkeit des noch nicht wissenden, die geschriebene aber habe keine Antwort auf irgend eine weitere Frage. Woraus beiläufig schon erhellt, wie sehr derjenige jedes Recht verwirkt habe, auch nur ein Wort über den Platon zu reden, der den Gedanken fassen kann, dieser könne sich wohl bei seinem inneren mündlichen Unterricht der sophistischen Methode bedient haben in langen Vorträgen, welche doch ihm, seiner eigenen Aussage nach, von jenem Vorzuge sich am meisten zu entfernen scheint. Sondern auf alle Weise, nicht nur zufällig oder durch Angewöhnung und Ueberlieferung, sondern nothwendig und seiner Natur nach ist seine Methode eine sokratische gewesen, und zwar, was die ununterbrochen fortschreitende Wechselwirkung und das tiefere Eindringen in die Seele des Hörenden betrift, gewiſs der des Meisters so weit vorzuziehen, als der Schüler es ihm zuvorthat in der bildenden Dialektik sowohl, als im Reichthum und Um-

fang der eignen Anschauung. Da nun ungeachtet dieser Klagen Platon von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muſs gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren so ähnlich zu machen als möglich, und es muſs ihm damit auch gelungen sein. Denn wenn wir auch nur an jene unmittelbare Absicht denken, daſs die Schrift für ihn und die Seinigen eine Erinnerung sein solle an die ihnen schon geläufigen Ideen, so betrachtet Platon alles Denken so sehr als Selbstthätigkeit, daſs bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch nothwendig eine sein muſs an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes. Daher schon um deswillen die dialogische Form, als nothwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mittheilens, auch seinen Schriften eben so unentbehrlich und natürlich ist, als seinem mündlichen Unterrichte. Indessen erschöpft diese Form keineswegs das Ganze seiner Methode, wie sie denn gar oft gleichzeitig und später zu philosophischen Zweken ist angewendet worden ohne eine Spur von dem Geiste des Platon und von seinem groſsen Verstande in der Art sie zu gebrauchen. Sondern schon in seinem wirklichen Unterricht, noch mehr aber in der schriftlichen Nachahmung, wenn man hinzunimmt, daſs Platon doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen, oder wenigstens in Beziehung auf ihn besonders sich hüten muſste, daſs er nicht eine leere Einbildung des Wissens veranlasse; aus beider Hinsicht muſs dieses ihm die Hauptsache gewesen sein, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, daſs der Leser entweder zur eignen inneren Er-

zeugung der beabsichtigten Idee, oder dazu gezwungen werde, daſs er sich dem Gefühle, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, auf das allerbestimmteste übergeben muſs. Hiezu nun wird erfordert, daſs das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt wird, welches Vielen, die sich gern beruhigen, wenn sie nur das Ende haben, gar leicht zum Fallstrik gereichen könnte, daſs die Seele aber in die Nothwendigkeit gesezt wird, es zu suchen, und auf den Weg geleitet, wo sie es finden kann. Das erste geschieht, indem sie über ihren Zustand des Nichtwissens zu so klarem Bewuſstsein gebracht wird, daſs sie unmöglich gutwillig darin bleiben kann. Das andere, indem entweder aus Widersprüchen ein Räthsel geflochten wird, zu welchem die beabsichtigte Idee die einzig mögliche Lösung ist, und oft auf ganz fremdscheinende zufällige Art manche Andeutung hingeworfen, die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbstthätig sucht. Oder die eigentliche Untersuchung wird mit einer andern, nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdekt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert. Oder wo es auf die Darstellung eines Ganzen ankommt, da wird dieses nur durch unzusammenhängende Striche angedeutet, die aber derjenige, dem die Gestalt schon im eigenen Sinne vorschwebt, leicht ergänzen und verbinden kann. Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was

er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet. Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem Esoterischen und Exoterischen reden könnte, so nämlich, daſs dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht; oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches. Denn bei jenem konnte er allerdings, wenn er erst hinlänglich gewiſs war, die Hörer seien ihm nach Wunsch gefolgt, auch seine Gedanken rein und vollständig aussprechen, und vielleicht auch die besonderen philosophischen Wissenschaften, wenn sie erst ihren höheren Grund und Zusammenhang in seinem Geiste gefaſst hatten, auch gemeinschaftlich mit ihnen, nach einem gemeinschaftlich erzeugten Grundriſs regelmäſsig ausführen. Da indessen auch in seinen Werken die Darstellung der Philosophie in demselben Sinne fortschreitend ist von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften: so folgt das obige, vorausgesezt, daſs es eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung dieser Gespräche auf einander geben muſs. Denn weiter fortschreiten kann er doch nicht in einem andern Gespräch, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussezt, so daſs dasselbe, was als Ende des einen ergänzt wird, auch muſs als Anfang und Grund eines andern vorausgesezt werden. Endete nun Platon in abgesonderte Darstellungen der einzelnen philosophischen Wis-

senschaften, so wäre vorauszusezen, daſs er auch jede für sich nach und nach weiter gebracht habe, und man müſste zwei verschiedene Reihen von Gesprächen aufsuchen, eine ethische und eine physische. Da er sie aber als ein verbundenes Ganzes darstellt, und es eben sein Eigenthümliches ist, sie überall als wesentlich verbunden und unzertrennlich zu denken, so sind auch die Zurüstungen zu ihnen eben so vereint und durch Betrachtung ihrer gemeinschaftlichen Gründe und Geseze gemacht, und es giebt daher nicht mehrere unabhängig neben einander fortlaufende Reihen platonischer Gespräche, sondern nur eine einzige alles in sich befassende.

Diese natürliche Folge nun wieder herzustellen, dies ist, wie Jeder sieht, eine Absicht, welche sich sehr weit entfernt von allen bisherigen Versuchen zur Anordnung der Platonischen Werke, als welche theils nur auf leere Spielereien hinauslaufen, theils ausgehn auf eine systematische Sonderung und Zusammenstellung nach den hergebrachten Eintheilungen der Philosophie, theils auch nur hie und da einen Ansaz nehmen, und nichts Ganzes im Auge haben. Die Zusammenstellung in Tetralogien, welche uns Diogenes nach dem Thrasyllos aufbehalten hat, beruht offenbar bloſs auf der beinahe dramatischen Form dieser Gespräche, welche Veranlassung gab, sie eben so zu ordnen, wie die Werke der tragischen Dichter sich nach der Einrichtung der Athenischen Feste von selbst ordneten; und auch in dieser reinen Zufälligkeit ist sie so schlecht gehalten und so unverständig ausgeführt, daſs sich meistentheils gar kein Grund einsehen läſst, warum sie im Einzelen gerade so ausgefallen ist. Nicht einmal so weit ist die Aehnlichkeit durchgeführt, daſs, wie

jede dramatische Tetralogie mit einem Satyrikon endigte, so auch hier die Dialogen, in denen die Ironie und die epideiktische Polemik am stärksten hervortritt, an die Schlufsstellen vertheilt wären, vielmehr sind sie alle in zwei Tetralogien zusammengehäuft. Eben so wenig ist auf die alte und schon an sich höchst wahrscheinliche Ueberlieferung Rüksicht genommen, dafs Platon schon als Schüler des Sokrates einige seiner Dialogen bekannt gemacht; denn wie könnten sonst die, welche sich auf die Verurtheilung und den Tod des Sokrates beziehen, die ersten, der Lysis aber und Phädros weit in die Mitte verwiesen sein? Die einzige Spur eines verständigen Gedankens möchte vielleicht die sein, dafs der Kleitophon vor den Staat gestellt ist, als rechtfertigender Uebergang von den sogenannten untersuchenden und dem Anscheine nach skeptischen Dialogen zu den unmittelbar unterrichtenden und darstellenden, wobei es fast lächerlich ist, dafs ein so zweifelhafter Gegenstand sich rühmen kann, diesen einzigen Gedanken veranlafst zu haben. Verständiger sind, wiewol sie von derselben Vergleichung ausgehen, die Trilogien des Aristophanes, wenigstens in sofern, dafs er nicht die ganze Masse diesem Gedankenspiel unterwerfen wollte, sondern nur da, wo Platon selbst eine Verbindung deutlich genug angegeben hat, oder wo sie in einem äufseren Umstande liegt, eine Trilogie construirt, alles übrige aber ungeordnet läfst. Indefs können beide Versuche nur beweisen, wie bald die wahre Ordnung der Platonischen Werke bis auf wenige Spuren verloren gegangen ist, und wie schlecht diejenige Art von Kritik, welche die Alexandrinischen Sprachforscher anzuwenden verstanden, sich

eignete, zu einer richtigen Anordnung philosophischer Werke die Principien zu finden. Weniger äufserlich zwar, sonst aber um nichts besser, sind die bekannten dialektischen Eintheilungen der Dialogen, die uns ebenfalls Diogenes ohne Anzeige ihres Urhebers aufbehalten, und deren Ausspruch über einen jeden die Ausgaben der Ueberschrift beizusezen pflegen. Auf den ersten Anblik zwar scheint dieser Versuch gar nicht hieher zu gehören, da er mehr auf Sonderung ausgeht als auf Zusammenstellung, und solche innere Merkmale bezeichnet, welche keinen Anspruch darauf machen, den Exponenten jener natürlichen Reihe anzudeuten. Allein die Haupteintheilung in untersuchende und unterrichtende könnte, recht verstanden, allerdings eine Anleitung geben, um das Fortschreiten der Platonischen Gespräche wenigstens im Grofsen zu bezeichnen, da doch jene nur vorbereitend sein können auf diese, als die darstellenden. Wenn nur nicht die weitere Eintheilung ganz undialektisch, bei der einen nur nach der Form der Untersuchung, bei der andern nur nach dem Gegenstande gemacht wäre, und die lezte wiederum ganz unplatonisch die Werke nach den verschiedenen philosophischen Wissenschaften ordnete, so dafs selbst dasjenige zerrissen wird, was Platon ausdrüklich zusammengefügt hat, wie den Sophist und den Politikos, den Timäos und Kritias, anderer ganz wunderlicher Beurtheilungen im Einzelen nicht zu gedenken. Demselben unplatonischen Grundsaz folgen auch die Syzygien des Serranus, welche also für die Anordnung des Platon völlig unbrauchbar sind, und höchstens demjenigen, der sich über einzele Gegenstände von der Meinung des Platon unterrichten will, als ein Register

dienen können, um ihm nachzuweisen, wo er die entscheidenden Stellen zu suchen hat, wiewol auch dieses bei der Einrichtung der Platonischen Schriften nur sehr mifslich und mangelhaft sein kann. Aufser diesen nun ist kaum noch etwas zu erwähnen, es müfste sein was der Schotte Jakob Geddes versucht hat, und Eberhard in seiner Abhandlung von den Mythen des Platon und dem Zwek seiner Philosophie. Der erste würde gar nicht verdienen, dafs seiner Meldung geshähe, wenn man ihm nicht hie und da grofse Verdienste zugeschrieben, und gar gefordert hätte, ein künftiger Uebersezer solle nach seinem Entwurf die Werke des Platon ordnen. Dieses dürfte jedoch auch bei dem besten Willen unmöglich fallen. Denn die ganze Entdekung des Mannes besteht darin, dafs gewisse Dialogen des Platon sich wechselseitig erläutern, und aus dieser Veranlassung sagt er fast über jeden einige höchst dürftige Zeilen, welche nichts so deutlich zeigen, als dafs er fast nirgends der Absicht des Platon mit Verstande nachgespürt hat. Doch wenn auch alles dieses besser wäre, und die gröbsten Beweise von Unwissenheit wie auch Mifsverständnisse einzelner Stellen gar nicht vorhanden, wie kann wohl nach einer wechselseitigen Erläuterung eine Anordnung vorgenommen werden, oder welches unter dem wechselseitigen, und nach welchem Gesez soll das erste sein? Was aber den Versuch von Eberhard betrifft, so geht er darauf hin, alle Werke des Platon auf einen gemeinschaftlichen Endzwek seiner Philosophie zurükzuführen, der aber aufser der Philosophie selbst liegt in der Bildung der vornehmen athenischen Jugend zu tugendhaften Bürgern. Hiebei nun ist ohnerachtet des sehr klaren Vortrages

schwer zu entscheiden, ob dieser Zwek zugleich der Grund gewesen sein soll zur Erfindung aller höheren Speculationen des Platon, welches doch gar zu abentheuerlich wäre zu behaupten, und den Kreis abgerechnet, in dem es sich dreht, da ja die Philosophie erst bestimmen muſs, was die Tugend des Bürgers sei, auch ein viel zu untergeordneter Standpunkt für die Philosophie selbst. Soll aber die Meinung dahin gehen, daſs Platon seine Philosophie unabhängig von jedem besonderen Zwek erfunden habe, und diese schon müsse vorausgesezt werden, die Schriften aber sich auf jenen Endzwek beziehen sollten, und so wären ausgearbeitet worden, wie dieser es unter den jedesmaligen Umständen erfordert hätte: so wäre dieses das stärkste, was jemals von ihrer exoterischen Beschaffenheit gesagt worden. Indeſs könnten dem zufolge die philosophischen Schriften des Platon nur eine pädagogische Reihe ausmachen, oder vielmehr eine polemische, in welcher wegen ihrer Beziehung auf äuſsere Umstände und Ereignisse auch alles nur zufällig sein könnte, und so wäre sie, ähnlich genug einer Perlenschnur, nur eine willkührliche Zusammenreihung von Productionen, die aus ihrer organischen Stelle herausgerissen, auch bei dem gänzlichen Miſslingen jener Absicht nur als ein zwekloser Schmuk anzusehen wären; nicht besser, als wenn Andere behaupten, Platon habe nur aus Eitelkeit bald dieses bald jenes von seinem Wissen oder gegen das anderer Philosophen bekannt gemacht. Bei allen diesen Bemühungen also ist an die Herstellung der natürlichen auf die fortschreitende Entwikelung der Philosophie sich beziehenden Reihe dieser Schriften noch gar nicht gedacht worden. Einen ganz anderen Charakter aber

als alles bisherige hat der in Tennemanns System der platonischen Philosophie, wenigstens dort zuerst mit einiger Vollständigkeit angestellte Versuch, die chronologische Folge der platonischen Gespräche aus mancherlei ihnen eingedrükten historischen Spuren zu entdeken; denn dieses ist allerdings ein kritisches und eines Geschichtsforschers, wie der Urheber jenes Werkes, ganz würdiges Bestreben. Zwar ist seine Absicht dabei weniger darauf gerichtet gewesen, auf diesem Wege die wahre und wesentliche Beziehung der Werke des Platon zu entdeken, sondern nur im Allgemeinen die Zeiten zu unterscheiden, um nicht in eine Darstellung der Philosophie des reifen und vollendeten Platon auch frühere Unvollkommenheiten mit aufzunehmen. Allein so wie zu jenem Unternehmen überhaupt das gegenwärtige ein nothwendiges Gegenstük ist, so wäre wiederum jene Methode, da sie ganz auf äuſseren Merkmalen beruht, wenn sie nur allgemein angewendet werden könnte, und jedem platonischen Gespräche seine Stelle zwischen zwei anderen bestimmt anwiese, die natürliche Probe zu der unsrigen ganz inneren. Vollkommen freilich müſsten deshalb die Resultate von beiden vielleicht doch nicht übereinstimmen, weil nämlich die äuſsere Entstehung eines Werkes noch andern äuſseren und zufälligen Bedingungen unterworfen ist, als seine innere Entwikelung, welche nur inneren und nothwendigen folgt; woraus leicht kleine Abweichungen entstehen können, so daſs, was innerlich eher vorhanden war, als ein anderes, doch äuſserlich später erscheint. Mit gehöriger Hinsicht aber auf diese Einwirkungen des Zufälligen, welche sich doch einem aufmerksamen Auge schwerlich entziehen würden, wenn beide

Reihen vollständig vorhanden wären, und genau verglichen werden könnten, müfsten doch beide durch herrschende Uebereinstimmung ihre Wahrheit gegenseitig am besten bestätigen. Allein man entdekt auf jenem Wege wenig bestimmte Punkte, sondern für die meisten Gespräche nur ziemlich unbestimmte Grenzpunkte, zwischen welche sie fallen müssen, ja oft ist nur nach Einer Seite hin ein Aeufserstes gegeben. Nämlich der Strenge nach dürften sich die historischen Spuren nicht über das Leben des Sokrates hinaus erstreken, in welches ja alle Gespräche fallen, mit Ausnahme der Geseze und der wenigen, die Platon durch Andere wieder erzählen läfst, und bei denen ihm also auch eine spätere Zeit zu Gebote stand, welchen Vortheil er aber auch nicht immer benuzt hat um uns eine genauere Spur zu hinterlassen. Nun geben zwar die Anachronismen, die er sich hie und da erlaubt, Hoffnung zu einigen mehreren geschichtlichen Angaben, so dafs man wünschen möchte, Platon hätte sich dieses Fehlers öfter schuldig gemacht; aber auch diese geringe Ausbeute wird sehr zweifelhaft durch die Betrachtung, dafs manche von diesen Thatsachen vielleicht erst bei einer späteren Ueberarbeitung ihren Plaz gefunden, bei welcher sich Platon natürlich nicht mehr so lebhaft in die wahre Zeit des Gesprächs versezte, und sich eher verleiten lassen konnte, sie regellos zu überspringen. Es gäbe vielleicht noch mehr bis jezt noch unbenuzte Hülfsmittel für diese Methode. So könnte man das herrschende Ansehen des Sokrates, welches, wenn man die Gespräche in eine gewisse Reihe stellt, allmählich verschwindet, als einen Maafsstab ansehn für die Entfernung der Gespräche von der Zeit seines Lebens; oder auch die

Wahl der übrigen Personen für ein Zeichen von der Lebhaftigkeit des Antheils, den Platon an Athen und dem öffentlichen Leben daselbst nahm, und der ebenfalls sich mit der Zeit abgestumpft hat. Allein alles dieses ist so vielen Einschränkungen unterworfen, daſs jeder zuversichtliche Gebrauch davon verfänglicher sein möchte als ersprieſslich, und keine daraus gezogene Folgerung etwas entscheiden sondern nur einen geringen Zuwachs von Wahrscheinlichkeit abgeben könnte. So daſs durch diese Methode schwerlich mehr möchte zu erreichen sein, als wozu sie in jenem Werke mit lobenswerther Mäſsigung, wenn auch vielleicht nicht immer nach richtigen Voraussezungen, ist angewendet worden. Gewiſs wenigstens kann dasjenige, was sich aus der inneren Betrachtung der platonischen Werke für ihren Zusammenhang ergiebt, aus jenen historischen Andeutungen nicht beurtheilt oder widerlegt werden, da jenes Bestreben nur eine Folge und keinen Zeitpunkt bestimmt. Zu Hülfe aber müssen sie allerdings so viel möglich genommen werden, um doch einige Punkte zu gewinnen, durch welche jene Folge auch mit den äuſseren Begebenheiten kann in Verbindung gebracht werden.

Will man nun aber die natürliche Folge der platonischen Werke aus der Unordnung, in welcher sie sich jezt befinden, wieder herstellen, so muſs, wie es scheint, nothwendig vorher entschieden sein, welche Schriften wirklich des Platon sind, und welche nicht. Denn wie könnte sonst ein solcher Versuch mit einiger Sicherheit angestellt werden, und wie müſste nicht vielmehr, falls etwas fremdes unter die Werke des Platon gemischt wäre, auch das ächte in einem ganz falschen Lichte erscheinen, wenn

man erzwingen wollte, das unächte damit in Verbindung zu sezen? Oder sollte es erlaubt sein, die aufgestellte Forderung selbst zum Maaſsstabe zu machen, und etwas scharf und schneidend festzusezen, daſs, was sich in jenen Zusammenhang nicht hineinfüge, auch dem Platon nicht angehören könnte? Wohl schwerlich möchte sich jemand finden, der dieses billigte, und nicht einsähe, daſs es eine höchst einseitige Entscheidung wäre über eine nach ganz anderen Gründen zu beantwortende Frage, und daſs eine aus Betrachtung der als platonisch vorausgesezten Werke entstandene Idee unmöglich zugleich über die Richtigkeit der Voraussezung selbst absprechen könne. Vielmehr werden die Meisten die ganze Frage nicht erwarten über die Aechtheit der platonischen Schriften, sondern sie für längst entschieden ansehen, bis auf unbedeutende Zweifel, welche nur ein Paar Kleinigkeiten betreffen, von denen sehr gleichgültig sein kann, ob sie jemand annimmt oder verwirft. So nämlich werden alle diejenigen urtheilen, die sich bei der längst verjährten Autorität unserer Sammlungen beruhigen. Diese stimmt freilich genau zusammen mit dem Verzeichniſs des Thrasyllos im Diogenes, nur daſs eine spätere Kritik unserer Sammlung noch den Kleitophon entrissen hat, und dagegen jenem Verzeichniſs die Worterklärungen fehlen, welches also die einzigen zweifelhaften Gegenstände sein würden. Ja, wir haben ein noch besseres Zeugniſs für diese Sammlung, nämlich den schon genannten Grammatiker Aristophanes, dessen anordnendes Verzeichniſs Diogenes auch vor Augen gehabt hat, und uns gewiſs nicht würde verschwiegen haben, daſs es irgendwo von jenem abweiche. Aber wie kann sich wohl eine

gründliche Kritik, wenn sie auch auf die Zweifel, welche das eigne Gefühl eingiebt, keine Rüksicht nehmen wollte, bei jenen Autoritäten beruhigen? Denn nicht nur haben sich, mit Ausnahme vielleicht weniger Dichter, in alle beträchtlichen aus dem Alterthum erhaltene Sammlungen von Werken einzeler Schriftsteller auch unächte Hervorbringungen eingeschlichen, so daſs es ein Wunder wäre, wenn die des Platon eine Ausnahme machen sollten, da zumal die philosophische Litteratur den Fleiſs der Kritiker weniger beschäftiget hat. Sondern es tritt beim Platon noch der besondere Umstand hinzu, dessen Wichtigkeit in dieser Hinsicht man nicht recht erwogen zu haben scheint, daſs nämlich schon jene Kunstrichter eine beträchtliche Menge kleiner Gespräche, als dem Platon nicht zugehörig, aus der Sammlung, welche sie vorfanden, herausgeworfen haben. Denn hieraus geht doch offenbar hervor, daſs jene Dialogen ihren Plaz unter den anderen Werken des Platon damals schon eine geraume Zeit lang muſsten behauptet haben, weil ja sonst keine besondere Operation der Kritik nöthig gewesen wäre, um ihn ihnen wieder zu entreiſsen. Und diese Usurpation wiederum hätte nicht erfolgen können, wenn man von der Unächtheit jener Gespräche Zeugnisse gehabt hätte, die sich noch aus den Zeiten der ächten Akademiker herschrieben, wie denn überhaupt, so lange Solche vorhanden waren, welche die ächte platonische Ueberlieferung mit Eifer für die Sache verwahrten, sich nicht denken läſst, daſs dem Platon fremde Arbeit allgemein hätte können untergeschoben werden. Wonach also haben jene Kritiker geurtheilt, als sie einige Dialogen annahmen und andere verwarfen? Wollte man sagen,

sie hätten über alle nicht verworfenen sichere hinreichend alte Zeugnisse ihrer Anerkennung von den nächsten Zeitaltern gehabt: so ist ja das Stillschweigen der Zeitgenossen, die für den Fall einer künftigen Verwechselung nicht zu sorgen pflegen, und zu jeder Anführung einer Veranlassung bedürfen, weder einzeln noch zusammengenommen eine Ursache zur Verwerfung, und sie könnten also leicht unrecht verurtheilt haben. Eben so könnten auch gegen die Zulänglichkeit der angewendeten Zeugnisse mancherlei Bedenklichkeiten erhoben werden, da schon mehrere Beispiele und noch neuerlich gelehrt haben, wie zeitig im Alterthum untergeschobene Schriften selbst von Sprachkennern und Gelehrten in die Reihe der ächten aufgenommen wurden. Haben sie aber mehr nach inneren Gründen geurtheilt, so giebt es für diese wenigstens keine Verjährung, sondern sie bleiben erneuerter Prüfung jedes auch späteren Zeitalters billig unterworfen. Daher entsteht nun, zumal jedem fleifsigen Leser des Platon manche Bedenklichkeiten gegen manches aufstofsen werden, die Frage, ob Jene nicht von einem zu beschränkten Gesichtspunkt bei ihrer Kritik ausgegangen sind, oder ob sie vielleicht richtige Grundsäze doch nicht in ihrer ganzen Schärfe angewendet, und also manches beibehalten haben, das zum Verwerfen nicht minder geeignet war. Zweierlei giebt diesem Zweifel noch besondere Nahrung. Zuerst, dafs die damals verworfenen Gespräche sich nicht alle von allen damals anerkannten ganz schneidend der Art nach unterscheiden, sondern, man sehe nun auf den Inhalt oder die Zusammensezung und Behandlungsart, einige sich einigen ziemlich nähern. Dann auch, dafs aus derselben Zeit, in welcher

jene

jene Autoritäten allgemein anerkannt wurden, dennoch in den bekannten Bedenklichkeiten gegen die Erastä und den Hipparchos sich noch eine Wurzel von Zweifeln erhalten hat, welche vielleicht nur in besseren kritischen Boden verpflanzt werden dürfte, um noch merklich weiter sich zu verbreiten, und an vielen andern Orten auszuschlagen. Ist aber das Ansehen der Sammlung auf diese Art erschüttert, so wird jeder, der nur mit einigem Sinn für solche Nachforschungen begabt ist, eingestehen müssen, daſs nun der Strenge nach jedes einzelne Werk für sich aus eignen Gründen sich als platonisch bewähren muſs. Dieses nun kann doch zunächst auf keine andere Art geschehen, als wiederum durch Zeugnisse, und mit Rüksicht auf das Obige möchte sich zweifeln lassen, ob es für uns jezt noch andere gültige Zeugnisse gebe, als die des Aristoteles. Indessen treten auch bei diesen mancherlei Bedenken ein, theils wegen der Zweifelhaftigkeit mancher seinen Namen tragenden Schrift, da auch dieser Sammlung fremde Arbeiten beigemischt sind, theils wegen der schlechten Beschaffenheit des Textes, der weit mehr mit Glossemen angefüllt zu sein scheint, als man bisher bemerkt hat, theils endlich wegen seiner Art anzuführen, indem er oft nur die Ueberschriften platonischer Dialogen nennt ohne den Verfasser, oder auch den Sokrates, wo man den Platon erwartet. Das philologische Gefühl aber, welches hier zuversichtlich entscheiden wollte, ob er den Platon im Sinn gehabt oder nicht, und ob er ihm die genannten Gespräche zugeschrieben oder nicht, dieses müſste sich zwar als in hohem Grade geübt bewährt haben, nicht nur im Allgemeinen, son-

dern auch besonders daſs es hier keinen Kreis beschreibe, und etwa das Urtheil über die Anführungen des Aristoteles auf ein früher gefälltes über die platonischen Schriften selbst gründe. Daher darf auch nicht jede nur beiläufig, und wie es nicht selten der Fall ist, fast überflüssig und zum Schmuk hingestellte Anführung in den Werken des Aristoteles als Beweis der Aechtheit eines platonischen Dialogen gelten. Das einzige nun was aus dieser Rathlosigkeit rettet, ist ein durch den gröſsten Theil der ächten Schriften des Aristoteles sich hindurchziehendes System der Beurtheilung des Platon, dessen einzele Theile jeder bei einiger Uebung leicht unterscheiden lernt. Wo wir also dieses mit Stellen aus unsern platonischen Schriften oder auch nur mit Ideen beschäftiget finden, die in denselben deutlich enthalten sind, da können wir mit Sicherheit schlieſsen, daſs Aristoteles diese Schriften als platonische vor Angen gehabt habe, sollte er auch, wie bisweilen geschieht, die Schrift selbst nicht namhaft machen, sondern nur im Allgemeinen des Platon oder des Sokrates erwähnen. Dieses genauer auseinander zu sezen, würde weit über die Grenzen gegenwärtiger Einleitung hinausführen, und um so unnöthiger sein, da unter den Nichtkennern beider Werke die Zweifel wohl nicht stark genug sind um es zu fodern, die Kenner aber schwerlich Einwendungen machen werden gegen das Resultat, daſs es uns auf diese Art an sicheren Beweisen für die Aechtheit der gröſsten und für den Sinn seiner Philosophie wichtigsten Werke des Platon nicht fehlen kann. Diese nun sind der kritische Grund, auf welchen jede weitere Untersuchung bauen muſs, und in der That bedarf

sie eines besseren nicht. Denn die so beurkundeten Gespräche bilden einen Stamm, von welchem alle übrige nur Schöſslinge zu sein scheinen, so daſs die Verwandtschaft mit jenen das beste Merkmal abgiebt, um über ihren Ursprung zu entscheiden. Zugleich auch müssen für das zweite Geschäft des Anordnens ebenfalls der Natur der Sache nach in jenen schon alle wesentlichen Momente des allgemeinen Zusammenhanges gegeben sein. Denn natürlich muſste der erste Beurtheiler des platonischen Systems auch die wichtigsten Entwikelungen desselben ohne Ausnahme vorzüglich ins Auge fassen, und so finden wir diese auch wirklich in den durch ihn am meisten beglaubigten Werken. Als solche, welche in beider Hinsicht der Aechtheit sowohl als der Wichtigkeit die erste Rangordnung platonischer Werke ausmachen, zählen wir den Phädros, den Protagoras, den Parmenides, den Theätetos, den Sophist und Politikos, den Phädon, den Philebos, und den Staat, nebst dem damit in Verbindung gesezten Timäos und Kritias. An diesen also haben wir einen festen Punkt, von welchem aus beide Bemühungen, die Aechtheit der übrigen zu entscheiden, und die Stelle welche jedem gebührt auszumitteln, weiter fortgehn können; auch die zweite gleichzeitig mit der ersten, und ohne daſs sich beide durch ihre Beziehungen auf einander als leer aufhöben, sondern vielmehr so, daſs sie auf mancherlei Art einander sehr natürlich unterstüzen, wie die folgende Erörterung hoffentlich zeigen wird.

Das erste Geschäft nemlich, die übrigen Gespräche unserer Sammlung zu prüfen, ob sie dem Platon angehören können oder nicht, ist

deshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil der Charakter der Verwandtschaft, den man aus jenen erwiesenen abziehen kann, aus mehreren Zügen und Merkmalen zusammengesezt ist, und es unbillig scheint zu verlangen, dafs alle in allen Hervorbringungen des Platon auf gleiche Art sollen verknüpft sein, und schwierig zu bestimmen, auf welche man vorzüglich sehen, und welchen Rang jedem anweisen soll. Dreierlei aber ist es, was hiebei vornemlich in Betrachtung kommt: die Eigenthümlichkeit der Sprache, ein gewisses gemeinschaftliches Gebiet des Inhalts, und die besondere Gestalt, in welche Platon ihn auszubilden pflegt. Was nun die Sprache betrift, so wäre es glüklich um die vorliegende Sache bestellt, wenn aus derselben irgend ein Beweis über den Ursprung jener Schriften könnte geführt werden. Allein sehen wir auf den philosophischen Theil derselben, so giebt es unter den Gesprächen welche in diese Untersuchung fallen einige, die überall keine wissenschaftlichen Gegenstände, noch im Geist der Speculation, behandeln; die übrigen aber nehmen ihren Inhalt so unmittelbar aus dem Gebiet der ächten her, und sind so offenbar von gleicher Denkungsart eingegeben, dafs es unmöglich ist hieran eine spätere oder fremde Hand zu erkennen, und dennoch könnten sie, was diesen Punkt angeht, nur von einem Schüler oder Nachahmer herrühren, welcher den Fufstapfen des Meisters treulich gefolgt wäre. Was aber den eigentlich dialogischen Theil der Sprache betrift, so dürfte sich schwerlich jemand herausnehmen, zuerst von dem gemeinschaftlichen Besiz des Zeitalters dasjenige, was besonderes Werk der sokratischen Schule war,

und von diesem wiederum die Eigenthümlichkeiten des Platon mit Sicherheit zu unterscheiden. Oder sollte bei dem grofsen Umfang, den die Sprache eines Mannes gewinnen mufste, der so lange Zeit den Griffel geführt hat, dann bei dem grofsen Verlust gleichzeitiger und gleichartiger Werke, und endlich wenn man doch die kleinen schon längst verworfenen Gespräche mit in das zu beurtheilende Ganze einrechnen muſs, bei der grofsen Verschiedenheit des Werthes und Gehaltes, sollte irgend jemand jezt schon sich rühmen hellenisch genug zu wissen, um über irgend einen Ausdruk selbst in jenen kleinen Gesprächen das sichere Urtheil zu fällen, dafs er unplatonisch sei? Vielmehr ist es gewifs nicht so wohl etwas aufzuzeigendes fremdes, sondern nur das abwesende einheimische, die fehlenden auserlesenen und zierlichen dialogischen Formeln, diese sind es, was jenen längst schon geächteten Schriften von Seiten der Sprache das Verwerfungsurtheil zuziehen kann. Unter denen also, welche jenes Mangels nicht zu zeihen sind, könnte gar wohl manches dem Platon nicht angehören, ohne dafs es sich in der Sprache offenbarte. So dafs diese einseitig fast nichts entscheiden kann: denn manches Gefühl, welches keine bestimmten Beläge beibringt, sondern sich mehr auf einen allgemeinen Eindruk beruft, zeigt eben dadurch, dafs es schon mehr von der Composition abhängt, als von der Sprache allein. Dasselbige dürfte zweitens auch von dem Inhalt jener Werke der ersten Klasse gelten, wenn man nach ihm die Aechtheit der übrigen beurtheilen wollte. Denn dieses könnte auf zweierlei Art geschehen. Entweder man behauptete, nichts Platonisches dürfe dem Inhalt jener anerkannten

Werke widersprechen; hiedurch aber würde man den Platon eines Rechtes berauben, dessen sich jeder andere erfreut, nemlich seine Gedanken zu berichtigen oder zu vertauschen, auch nachdem er sie schon öffentlich geäufsert, und man gestände ihm ohne weiteres zu, was nach Beobachtung unserer heutigen Philosophen so wunderlich scheinen mufs, dafs es nicht ohne den strengsten Beweis geglaubt werden dürfte: dafs er vom Antritt seiner lehrenden Laufbahn, und noch früher, immer so gedacht habe wie hernach. Oder man wollte weniger auf genaue Uebereinstimmung aller einzelen Gedanken sehn, als nur auf die Beschaffenheit und Gröfse des Inhaltes überhaupt, und zur Regel aufstellen, jede platonische Schrift müsse dieselbe Bedeutsamkeit haben und sich eben so auf die ganze Idee der Philosophie beziehen wie jene. Dann aber würde man vergessen, dafs gar leicht einem Schriftsteller äufsere Veranlassungen kommen zu fremdartigen und beschränkteren Werken, die ohne äufseres Zuthun aus der ganz freien Thätigkeit desselben nicht würden hervorgegangen sein. In solchen, eigentlich zu reden, Gelegenheitsschriften kann mit Recht nicht gefodert werden, dafs seine einer höheren Sphäre angehörigen Ideen sich entwikeln sollen, und wo sich Spuren derselben zeigen, ist dies etwas zufälliges und überverdienstliches, welches auch nicht immer untrüglich den Ursprung von ihm beweisen möchte. Eben so ist ja offenbar, dafs jeder grofse Künstler jeder Art aufser seinen eigentlichen Werken auch Studien zu arbeiten pflegt, in denen freilich der Kenner mehr oder minder von seinem Styl und Geist entdeken wird, die aber dennoch in die Reihe der ihn eigentlich

charakterisirenden Werke nicht gehören und seine grofsen Kunstabsichten nicht fördern, ja in denen er sich vielleicht absichtlich irgend einer Vorübung wegen von dem gewohnten Kreise seiner Gegenstände oder auch von der ihm natürlichen Behandlungsweise entfernt. Offenbar giebt es in unserer platonischen Sammlung mehrere Stüke, welche nur unter diesem Gesichtspunkt dem Platon können zugeschrieben werden, und von solchen aus der Geringfügigkeit des Inhalts oder aus einzelnen Abweichungen in der Behandlung desselben entscheiden zu wollen, ob sie ihm angehören oder nicht, möchte nach dieser Analogie sehr mifslich sein. Daher führen uns die schwierigen Fälle von diesem Kennzeichen sowohl als von jenem der Sprache auf ein drittes und sicherers, in welchem sie sich auch beide vereinigen, nemlich auf die Form und Composition im Ganzen. Denn auch was in der Sprache am meisten bewies, waren nicht Einzelheiten, sondern der ganze Ton und die eigenthümliche Farbe derselben, welche schon mit der Composition in dem genauesten Verhältnifs steht. Eben so wird diese sich ihren Hauptzügen nach auch in solchen Studien verrathen, in denen uns der grofse Inhalt jener Werke einer höheren Klasse verläfst. Ja was das meiste ist, um uns von dieser ächt platonischen Form einen richtigen Begriff zu machen, dürfen wir sie nicht erst, wie jene beiden andern Kennzeichen, aus den gröfseren Werken abstrahiren als eine Analogie, von deren Anwendbarkeit die Grenzen doch nicht mit Sicherheit können gezogen werden; sondern sie ist in allem Wesentlichen eine natürliche Folge von Platons Gedanken über die philosophische Mittheilung,

und muſs also auch überall anzutreffen sein, so weit sich diese nur erstrekt. Denn sie ist nichts anderes als die unmittelbare Ausübung jener methodischen Ideen, die wir aus Platons erstem Grundsaz über die Wirkungsart der Schrift entwikelt haben. So daſs dieselbe Eigenthümlichkeit des Mannes, welche berechtiget durchgängigen Zusammenhang in seinen Werken zu suchen, uns auch dasjenige offenbart, was den sichersten Kanon zur Beurtheilung ihrer Aechtheit abgiebt, und auch so die Lösung beider Aufgaben aus einer gemeinschaftlichen Wurzel hervorwächst. Als das Aeuſsere dieser platonischen Form und ihr fast unentbehrliches Schema ist schon oben die dialogische Einkleidung angegeben, nur so aber, wie sie durch lebendige Auffassung jener Absicht den mündlichen Unterricht, der es immer mit einem bestimmten Subjekt zu thun hat, nachzuahmen, noch eine besondere Eigenthümlichkeit annimmt, welche erst den platonischen Dialogen bildet; nemlich jene mimische und dramatische Zuthat, welche Personen und Umstände individualisirt und nach allgemeinem Geständniſs als eine reiche Quelle so viel Schönheit und Anmuth in die Dialogen des Platon ausströmt. Seine groſsen unbestrittenen Werke zeigen uns deutlich, daſs er sie selbst da nicht vernachläſsigt, wo er am meisten in den Gegenstand vertieft ist, so wie auf der andern Seite fast durchgehends, daſs er sie da am reichlichsten zuläſst, wo der Inhalt weniger in den dunkelsten Ernst der Speculation hineinführt. Woraus denn allerdings zu schlieſsen ist, daſs diese äuſsere Form nirgends ganz fehlen darf, und daſs Platon auch an das unbedeutendste, was er als Studium oder auf Veranlassung

abfasste, etwas von dieser Kunst wird gewendet haben. Auch ist dies unstreitig das erste, was die schon von Alters her verworfenen Dialogen dem Gefühl eines Jeden als unplatonisch bezeichnen muss; so wie es ebenfalls die richtige Grundlage ist von jenem alten kritischen Urtheile, dass alle Gespräche ohne Eingang dem Platon abzusprechen seien, nur dass freilich diese Formel die Sache nur sehr unvollständig und einseitig ausdrükt. Zum inneren und wesentlichen der platonischen Form aber gehört alles was für die Composition aus der Absicht, die Seele des Lesers zur eignen Ideenerzeugung zu nöthigen, folgt, jenes öftere Wiederanfangen der Untersuchung von einem andern Punkte aus, ohne dass jedoch alle diese Fäden in dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt wirklich zusammengeführt würden, jene dem Anschein nach oft willkührliche und nur aus der losen Haltung, die ein Gespräch haben darf, zu entschuldigende Fortschreitung, welche aber doch immer absichtsvoll und künstlich ist, ferner das Verbergen des grösseren Zieles unter einem kleineren, das indirecte Anfangen mit etwas Einzelem, das dialektische Verkehr mit Begriffen, worunter jedoch die Hinweisung auf das Ganze und auf die ursprünglichen Ideen immer fortgeht: dies ist es, wovon sich etwas in allen wirklich platonischen Arbeiten von irgend philosophischem Gehalt nothwendig finden muss. Indessen ist freilich offenbar, dass dieser Charakter nur im Verhältniss mit der Grösse des Inhaltes sich in seinem vollen Lichte zeigen kann, und hier sehen wir zuerst, wie beide Bemühungen um den Platon, die Prüfung der Aechtheit und die Aufsuchung des rechten Ortes für ein jedes Gespräch

einander gegenseitig unterstüzen und bewähren. Denn je vollkommener in einem Gespräche, welches sich schon durch seine Sprache empfiehlt, und welches offenbar platonische Gegenstände behandelt, diese Form sich ausgeprägt findet, um desto sicherer nicht nur ist es ächt, sondern weil alle jene Künste auf das frühere zurük und auf das weitere hindeuten, mufs es auch um desto leichter werden zu bestimmen, welchem Hauptgespräch es angehört oder zwischen welchem es liegt, und in welcher Gegend der Entwikelung platonischer Philosophie es einen aufhellenden Punkt abgeben kann. Und eben so umgekehrt, je leichter es wird einem Gespräch seinen Ort in der Reihe der übrigen anzuweisen, um desto kenntlicher müssen ja eben durch jene Hülfsmittel diese Beziehungen gemacht sein, und um desto sicherer eignet es ja dem Platon. Diejenigen Gespräche also, bei denen platonischer Inhalt mit platonischer Form in dem rechten Verhältnifs vereinigt und beide deutlich genug sind, bilden eine zweite Klasse platonischer Werke, welche auch ohne Hinsicht auf die ziemlich vollgültigen Zeugnisse, die auch einigen von ihnen zu Statten kommen, sich durch ihre Verwandtschaft und Verbindung mit der ersten hinlänglich beurkundet. Je schlechter aber ein Gespräch in Absicht auf diese Form ist bei einem sich ihr verhältnifsmäfsig leicht genug darbietenden Inhalt, um desto zweifelhafter wird auch gewifs seine Aechtheit, da zumal auch in demselben Maafs sich die andern Bestandtheile des platonischen Charakters undeutlicher offenbaren müssen. Denn auch die Ideen selbst werden dann weniger vom Geiste des Platon verrathen, und auch die Sprache wird weniger Gelegenheit

haben sich in ihrer ganzen Kraft und Schönheit zu entfalten, da so vieles von beiden mit jenen Eigenheiten der Composition zusammenhängt. So nimmt mit der Klarheit der Form auch von allen Seiten die Ueberzeugung von der Aechtheit ab, bis sie um so mehr in Bedenklichkeiten und Zweifel übergeht, je weniger zu glauben ist, daſs Platon, dem es so leicht und natürlich war von allen einzelen Begriffen und besonderen Meinungen auf seine groſsen Grundideen zurükzukommen, irgend einen Gegenstand aus dem Gebiete der Philosophie, wo sich jeder so behandeln läſst, anders sollte ausgeführt haben, weil er sich ja hiebei, ohne einen von seinen bekannten Zweken zu erreichen, um nichts in einen gewaltsamen Zustand müſste versezt haben. Für solche Gespräche wird es daher eine dringende Aufgabe einen besonderen Beweis zu führen, auf welche Art sie wohl platonisch sein können, und eine überwiegende Wahrscheinlichkeit wenigstens muſs beigebracht werden, um sie nicht mit vollem Rechte zu verwerfen. Gesezt aber auch, die Wage schwankte und die Sache könnte gar nicht entschieden werden, so wird auch diese bleibende Ungewiſsheit den Anordner der platonischen Werke in keine Verlegenheit sezen. Denn Gespräche dieser Art gehören auf keine Weise in die Reihe welche er aufstellen will, indem, auch wenn ihre Aechtheit zu erweisen wäre, dies nur dadurch geschehen könnte, daſs ein besonderer Zwek oder eine eigne Veranlassung zum Dasein so ungleichartiger Hervorbringungen aufgezeigt würde, so daſs sie auf jeden Fall nur Gelegenheitsschriften sein können, die ihrer Natur nach auſserhalb seines Gebietes liegen. Alles also

was in den Zusammenhang, den er sucht, gehören kann, über dessen Aechtheit ist auch leichter zu entscheiden, und alles worüber die Untersuchung der Aechtheit gar nicht oder nur aus anderen Momenten abgeschlossen werden kann, gehört schon an sich in eine dritte für ihn gleichgültige Klasse, nemlich nicht nur jene um eines Miſsverhältnisses willen zweifelhaften Schriften, sondern auch diejenigen Stüke der platonischen Sammlung, die gar nicht in das Gebiet der Philosophie gehören, und deren Aechtheit also auch nicht nach einerlei Regeln mit den übrigen kann beurtheilt werden.

So ist demnach die Befugniſs gerettet, gleich von Anfang an den Zusammenhang der platonischen Schriften aufzusuchen, und sie in einer solchen Reihe aufzustellen, welche die Wahrscheinlichkeit für sich hat, daſs sie von der Ordnung, in welcher Platon sie schrieb, am wenigsten abweiche; und dieses Unternehmen wird nicht gefährdet, gesezt auch es müſste ein bestimmtes Urtheil über die Aechtheit manches Gespräches erst künftigen Zeiten oder einer schärfer nachspähenden und besser ausgerüsteten Kennerschaft aufbehalten bleiben. Dieses also ist nur noch übrig, daſs, wie die Kennzeichen der Aechtheit und die daraus entstehenden verschiedenen Verhältnisse der platonischen Schriften kürzlich angegeben worden sind, so auch nun die ersten Grundzüge ihres Zusammenhanges und der darauf beruhenden Anordnung zu vorläufiger Uebersicht des Ganzen im Allgemeinen vorgelegt werden. Denn im Einzelnen zu zeigen, wie jedes Gespräch in die andern eingreift, dies muſs den besonderen Einleitungen vorbehalten bleiben; hier aber kann nur

von den Hauptgedanken Rechenschaft gegeben werden, welche seinem ganzen Verfahren zum Grunde liegen. Bleiben wir nun zunächst bei der engeren Auswahl der gröſseren platonischen Werke stehen, in denen der Hauptfaden dieses Zusammenhanges vollständig, wie schon erinnert, muſs zu finden sein: so zeichnen sich einige unter ihnen vor allen andern dadurch aus, daſs sie allein eine objective wissenschaftliche Darstellung enthalten, der Staat nemlich, der Timäos und Kritias. Alles stimmt zusammen um diesen die lezte Stelle anzuweisen, Ueberlieferung sowol als auch, wenn gleich in verschiedenem Grade, innerer Charakter der höchsten Reife und des ernsten Alters, und selbst der unvollendete Zustand, in welchem sie sich im Zusammenhange betrachtet befinden. Mehr aber als alles dieses entscheidet die Natur der Sache, indem diese wissenschaftlichen Darstellungen auf den früher geführten Untersuchungen beruhen, in welche alle Gespräche mehr oder weniger verwikelt sind, nemlich über das Wesen der Erkenntniſs überhaupt und der philosophischen besonders, und über die Anwendbarkeit der Idee der Wissenschaft auf die in jenen Werken behandelten Gegenstände, den Menschen selbst und die Natur. Es kann freilich sein, daſs der Zeit nach ein groſser Zwischenraum ist zwischen dem Staat und dem Timäos; aber es ist nicht zu glauben, daſs Platon in diesem Zwischenraum irgend eines von den uns übrigen Werken, ja überhaupt irgend eines in ihren Zusammenhang gehöriges abgefaſst habe, auſser den Gesezen, wenn man diese mit hineinrechnen will, denn von ihnen haben wir, was die Zeit betrift, ein ausdrükliches Zeugniſs,

dafs sie nach den Büchern vom Staate geschrieben sind. Diese aber nebst dem Timäos und Kritias sind ein nicht zu vereinzelndes Ganze, und wenn jemand sagen wollte: der Staat, als welcher eigentlich die Ethik und Politik in ihrem ganzen Umfang darstelle, sei freilich später als diejenigen Gespräche geschrieben, in denen von dem Wesen der Tugend, von ihrer Lehrbarkeit und von der Idee des Guten gehandelt wird, er könne aber dem ohnerachtet sehr gut früher geschrieben sein, als die zunächst auf den Timäos vorbereitenden Gespräche, welche nemlich das Problem von der Einwohnung der Ideen in den Dingen und von der Art unseres Wissens über die Natur zu lösen suchen; so wäre dieses nicht nur nach allem obigen so unplatonisch als nur etwas gesagt werden kann, und sezte die gröbste Unbekanntschaft mit jenen vorbereitenden Werken voraus, in denen eine solche Trennung der Materien gar nicht zu finden ist, sondern es würde daraus namentlich folgen, dafs der Politikos, welcher gerade in demselben Verhältnifs den Staat vorbereitet, wie der Sophist den Timäos, früher, und zwar bei weitem, geschrieben wäre, als eben dieser Sophistes, der doch mit ihm nur Ein Gespräch ausmacht und gar dessen erster Theil ist. Sondern der Staat, als offenbar das früheste unter den eigentlich darstellenden Werken, sezt schon alle, die nicht in diese Klasse gehören, voraus, und dies prächtige Gebäude enthält in seinem Fufsboden und seinen Wänden die Schlufssteine gleichsam aller jener auch herrlichen Gewölbe eingemauert, auf denen es ruht, und die man vor dem Eintritt in jenes, wenn man sie nur für sich betrachtet und sich in ihnen selbst umschaut, ohne Ahndung

ihrer Bestimmung zweklos und unvollendet nennen möchte. Wenn also der Staat sich von dem später herangearbeiteten Timäos und Kritias durch nichts trennen läfst, so müfste, wer gegen ihre gemeinschaftliche Stelle etwas einwenden wollte, behaupten, Platon habe überhaupt die vollendeten Darstellungen vorangeschikt, und die Elementar-Untersuchungen über die Principien erst nachgebracht. Allein alles, sowol die Art wie in den darstellenden Werken selbst diese Principien gesezt und wie sie in den vorbereitenden gesucht werden, als auch überhaupt jede mögliche Vorstellung von der Denkart und dem Geiste des Platon sträubt sich so sehr gegen die Annahme einer solchen umgekehrten Ordnung, dafs fast nichts dagegen zu sagen ist, sondern man nur Jeden auffordern darf, welche Gespräche er wolle nach dieser Ordnung zu lesen, und ihn dann seinen eigenen Empfindungen überlassen über das verkehrte Verfahren und über das elende Hülfsmittel die zu den Principien zurükführenden Untersuchungen mit solchen anzustellen, welche von den vorhergegangenen Darstellungen nichts wissen, um so allen natürlichen Beziehungen auf diese zu entgehen. Auch würden sich selbst dem so lesenden überall anstatt jener Rükweisungen, welche er vergeblich sucht, andere Beziehungen aufdringen, die offenbar auf die entgegengesezte Ordnung hindeuten. Hoffentlich wird niemand einwenden, es wäre im Ganzen mit der hier vorgeschlagenen Folge derselbe Fall, indem nach dieser nicht selten mythisch anticipirt wird, was erst später in seiner wissenschaftlichen Gestalt erscheint. Denn eben dafs es nur mythisch geschieht, stimmt nicht nur genau zusammen mit jener

Hauptabsicht des Platon zur eigenen Ideenerzeugung aufzuregen, auf deren Anerkennung unsere ganze Anordnung beruht, sondern es ist auch schon für sich selbst ein deutlicher Beweis, wie fest Platon überzeugt war, daſs man bei dem eigentlichen Philosophiren nicht von einer zusammengesezten Darstellung, sondern von den einfachen Principien ausgehn müsse. Ja wer erst tiefer in das Studium des Platon eindringt, dem wird die allmähliche Entwikelung und Ausbildung der platonischen Mythen aus Einem Grundmythos, eben wie jenes Uebergehen manches Mythischen in Wissenschaftliches, ein neuer Beweis werden für die Richtigkeit der Folge, in welcher dies alles sich am deutlichsten wahrnehmen läſst. Die Nothwendigkeit also, den darstellenden Gesprächen die lezte Stelle anzuweisen, ist von allen Seiten so groſs, daſs wenn sich von einer früheren Abfassung des Staates vor irgend einem jener vorbereitenden Werke gegründete historische Spuren fänden, die aber noch niemand gefunden hat, auch wohl nicht finden wird, wir in den ärgsten Widerstreit gerathen müſsten mit unserm Urtheil über den Platon, und in groſse Rathlosigkeit diese Unvernunft zu reimen mit seinem groſsen Verstande. So wie nun diese darstellenden Gespräche unstreitig die lezten sind, so zeichnen sich auf der andern Seite einige unter den übrigen eben so offenbar als die frühesten aus, nemlich um wieder nur bei denen der ersten Ordnung stehen zu bleiben, der Phädros, Protagoras und Parmenides. Diese nemlich stehen jenen gegenüber, zuerst durch einen ganz eigenthümlichen Charakter der Jugendlichkeit, der zwar in den ersten beiden am leichtesten zu erkennen

kennen ist, einem aufmerksamen Auge aber auch in dem lezteren nicht entgehen wird. Ferner dadurch, daſs so wie von jenen alle andern vorausgesezt wurden, so umgekehrt überall mancherlei Beziehungen auf diese als frühere anzutreffen sind, und auch wenn man nur auf die einzelen Gedanken sieht, diese alle in ihnen am jüngsten erscheinen. Weiter sind sie zwar nicht absichtlich und künstlich wie jene in Ein Ganzes verarbeitet, aber sich dennoch aufs genaueste verwandt durch eine fast nie so wieder zu findende Aehnlichkeit der ganzen Construction, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzeler Beziehungen. Das wichtigste ist aber auch bei ihnen ihr innerer Gehalt, denn in ihnen entwikeln sich die ersten Ahndungen von dem, was allem folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens. Diese also bilden mit einigen sich an sie anschlieſsenden Gesprächen der zweiten Ordnung den ersten gleichsam elementarischen Theil der platonischen Werke. Die andern füllen den Zwischenraum zwischen diesem und dem constructiven, indem sie von der Anwendbarkeit jener Principien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntniſs und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebene reale Wissenschaften, die Ethik nemlich und die Physik, fortschreitend reden. Auch in dieser Hinsicht stehen sie in der Mitte zwischen den darstellenden, in denen praktisches und theoretisches durchaus eins, und den elementarischen, in denen beides mehr als irgendwo sonst im Platon geschieden

ist. Diese nun bilden den zweiten Theil, welcher sich durch eine besondere fast schwere Künstlichkeit sowohl in der Construction der einzelen Gespräche als auch in ihrem fortschreitenden Zusammenhang auszeichnet, und welchen man auch vorzugsweise den indirecten nennen könnte, weil er fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensäzen anhebt. In diesen drei Abtheilungen also sollen hier die Werke des Platon vorgelegt werden, so dafs auch jeder Theil für sich eben so nach den vorhandenen Kennzeichen geordnet wird, und auch die Gespräche der zweiten Klasse gleich den Ort einnehmen, der ihnen, alles wohl erwogen, zu gebühren scheint. In Absicht auf welche nähere Anordnung freilich nicht alles gleiche Gewifsheit hat, indem auch auf zweierlei dabei zu sehen ist, auf die natürliche Fortschreitung der Ideenentwikelung, und auf mancherlei einzele Andeutungen und Beziehungen. Für die Werke der ersten Klasse ist die erste überall bestimmt entscheidend, und wird auch nirgends von einem Merkmale der zweiten Art widersprochen. So ist im ersten Theil die Entwikelung der dialektischen Methode das herrschende, und hier offenbar Phädros der erste, Parmenides aber der lezte, theils als vollendetste Darstellung derselben, theils als Uebergang zum zweiten Theil, weil er schon vom Verhältnifs der Ideen zu den wirklichen Dingen philosophirt. Im zweiten Theil ist die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns das herrschende, und ganz unfehlbar steht Theaetetos an der Spize, der diese Frage bei ihrer ersten Wurzel auffafst, der Sophistes in der Mitte; Phädon aber und Philebos beschliefsen ihn als Uebergänge zum dritten

Theil: der erste schon wegen der vorgebildeten Construction der Physik, der andere weil er sich in Behandlung der Idee des Guten schon ganz einer constructiven Darstellung nähert, und in das directe übergeht. Nich ganz so entschieden ist überall die Anordnung der Nebenwerke aus der zweiten Klasse, indem theils mehrere nur Erweiterungen und Anhänge zu demselben Hauptwerk sind, wie es im ersten Theil der Fall ist mit dem Laches und Charmides in Beziehung auf den Protagoras, wo man also nur einzelen nicht immer ganz bestimmten Andeutungen folgen kann, theils können auch mehrere von ihnen Uebergänge sein zwischen denselben gröfseren Gesprächen, wo im zweiten Theile der Gorgias, der Menon und der Euthydemos sämmtlich vom Theaetetos aus Vorspiele sind auf den Politikos: so dafs man sich mit einer so genau als möglich von allen Seiten zusammengeforschten Wahrscheinlichkeit beruhigen mufs. Der dritte Theil aber enthält kein anderes Nebenwerk als die Geseze, welchen man allerdings im Verhältnifs gegen das grofse dreifache Werk nicht nur, sondern auch an sich diesen Namen geben und sagen kann, sie seien, wenn gleich mit philosophischem Gehalt reichlich durchzogen, doch nur eine Gelegenheitsschrift, obgleich sie, was ihren ächt platonischen Ursprung betrift, ganz zu den Werken der ersten Klasse gehören. Was endlich diejenigen Gespräche betrift, denen wir gemeinschaftlich in Beziehung auf den Gesichtspunkt des Anordnens eine dritte Stelle angewiesen haben, wiewol sie in Absicht ihrer Aechtheit einen sehr verschiedenen Werth haben, so werden diese unter alle drei Abtheilungen in Anhängen vertheilt werden, je nach-

dem entweder historische oder innere Andeutungen ihnen, so fern sie platonisch sind, einen ungefähren Ort anweisen oder nachdem ihre Beurtheilung vorzüglich durch Vergleichung mit diesem oder jenem Gespräche erleichtert wird. Denn auch ihnen soll ihr Recht widerfahren, mit allem ausgestattet zu werden, was in der Kürze gesagt werden kann, um sie aufzuklären, und ihre Sache der Entscheidung näher zu bringen.

P H Ä D R O S.

Einleitung.

Gewöhnlich führt dieses Gespräch noch die zweite Ueberschrift: Oder vom Schönen; ist auch wohl sonst bisweilen Von der Liebe und Von der Seele genannt worden. Ohnstreitig sind alle solche zweite Ueberschriften, die sich bei mehreren platonischen Gesprächen finden, von später Hand vielleicht zufällig entstanden, und fast überall haben sie die nachtheilige Wirkung hervorgebracht, die Leser auf eine unrechte Spur zu führen, und so von der Absicht des Philosophen und der Bedeutung des Werkes theils viel zu beschränkte theils ganz falsche Ansichten zu begünstigen. Von keiner gilt dies wohl mehr als von der gegenwärtigen, welche fast überall, als den wahren Inhalt des Gesprächs bezeichnend, ist angenommen, übersezt und bei Anführungen gebraucht worden; da doch Liebe und Schönheit nur in dem einen Theile des Werkes erscheinen, und einem Unbefangenen schon deshalb nicht für den eigentlichen Inhalt desselben gelten könnten. Indessen ist das Hinweglassen dieser verführerischen Aufschrift wohl schwerlich hinreichend, um den Leser in jene ursprüngliche Unbefangenheit zurükzusezen, und sowol aus dieser Ursach als auch um gleich bei dem ersten Gespräch die platonische Composition so klar als möglich vor Augen zu legen, muſs diese Einleitung sich

eine vielleicht mehr als verhältnifsmäfsige Ausführlichkeit herausnehmen.

Das Ganze besteht aufser dem reichgeschmükten Eingang aus zwei dem Umfange nach ziemlich gleichen, sonst aber auf den ersten Anblik schon ganz verschiedenen Theilen. Der erste von ihnen nämlich enthält drei Liebesreden, eine des Lysias für die Forderung, dafs ein Knabe dem kälteren nicht leidenschaftlichen, eher als dem entzükten und leidenschaftlichen Liebhaber seine Gunst schenken solle, und zweie des Sokrates, die erste eine ergänzende Rede, wie sie auch vor Gericht gewöhnlich waren zu Vertheidigung derselben Sache, die andere aber eine Gegenrede eben für den in dem vorigen so hart beschuldigten leidenschaftlichen Bewerber. Der zweite Theil aber enthält, um es vorläufig nur so unbestimmt als möglich zu lassen, aus Gelegenheit jener Reden mancherlei Bemerkungen über den damaligen Zustand der Redekunst, und Andeutungen über ihre eigentlichen Grundsäze, von welchen ganz technischen Untersuchungen zu dem Gegenstande, welchen die Reden abhandelten, gar nicht mehr zurükgekehrt wird. Schon aus diesem kurz angedeuteten Entwurf mufs Jeder sehen, dafs nicht nur jene erotische Frage dem Platon nicht kann die Hauptsache gewesen sein, sondern auch nicht die Liebe überhaupt. Denn in beiden Fällen erschiene ja das schöne und offenbar mit grofsem Fleifs gearbeitete Werk auf eine höchst verwerfliche Weise verunstaltet, ganz der Anweisung widersprechend, dafs es wie ein lebendiges Wesen gebildet sein und einen dem Geiste angemessenen Körper mit verhältnifsmäfsigen Theilen haben müsse. Denn die ganze zweite Hälfte wäre nun nichts als eine wunder-

liche nicht einmal leidlich geschikt angeheftete Zugabe, welche schon an sich, besonders aber ihrer Stellung wegen, nichts sicherer bewirken müſste, als die Aufmerksamkeit so weit als möglich von der Hauptsache hinwegzuziehen. In dem lezten Falle aber wäre noch überdies der Zwek selbst sehr schlecht durchgeführt. Ohnerachtet nemlich in den ersten beiden Reden das Verhältniſs der Liebenden bloſs von Seiten der Annehmlichkeit und des Gewinnes, in der lezten dagegen ethisch und mystisch behandelt wird, und diese verschiedene Behandlung so leicht auf den wahren Siz des Streites über die Natur der Liebe und auf ihre ersten Grundsäze hätte hinführen gekonnt, so wird doch hievon in der folgenden Beurtheilung der Reden ganz keine Kenntniſs genommen, und es geschieht nichts, um diese widersprechenden Ansichten auszugleichen. Sonach könnte ein so fahrläſsig behandelter Gegenstand auch nicht der eigentliche Inhalt des Werkes sein, und es bliebe nichts übrig, als daſs man auf den in der dritten Rede, welche allein über die Liebe gewissermaſsen hinausgeht, enthaltenen, und freilich unter allem, was dieses Gespräch darbietet, am meisten gefeierten und berühmten Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Dasein, nebst dem, was in Verbindung hiemit von der höheren Bedeutung und dem groſsen Einfluſs der Schönheit gesagt wird, den ganzen Werth lege, und also alles übrige für wunderbar verwirrte und ohne Verstand zusammengeraffte Abschweifungen erkläre, wenn man nemlich nur von dem Inhalt jener Reden ausgehen will, um das Ganze zu begreifen.

Vergleicht man dagegen den zweiten Theil, anstatt sich so gar nichts um ihn zu bekümmern

mit dem ersten: so scheint hervorzugehn, daſs da in dem zweiten Theile von der Kunst gehandelt wird, man auch die Reden des ersten mehr auf die Behandlung und den künstlerischen Werth anzusehen habe, als auf den ausgeführten Gegenstand; woraus ein dem vorigen entgegengesezter Versuch entsteht, den Hauptzwek des Ganzen in dasjenige zu sezen, was den Inhalt des zweiten Theiles ausmacht, nemlich in die dort vorgetragenen richtigeren Begriffe von dem wahren Wesen der Redekunst. Diese Ansicht, welche auch schon von Mehreren ist aufgefaſst worden, wird begünstiget durch eine wenigstens zur Hälfte ernsthaft gemeinte Erklärung des Sokrates selbst, daſs er jene Reden nur als Beispiele aufführe, und daſs, wenn man von der darin beobachteten richtigen Methode absehe, alles übrige darin nur als Scherz zu nehmen sei. Dem zufolge nun wäre von vorn herein vorzüglich auf das paradigmatische in diesen Reden zu achten, und man müſste alle Beziehungen vollständig zu verstehen suchen zwischen ihnen und der im zweiten Theile vorgetragenen Theorie, welche im Wesentlichen aus folgenden drei Punkten besteht. Zuerst nemlich will Platon das eigentliche Geschäft der Redekunst recht klar machen. Denn wie man aus den im zweiten Theile angeführten Regeln und Erfindungen der berühmtesten Rhetoren aus jener ältesten Schule deutlich sieht, so wurde diese Kunst von den damaligen Künstlern und Kunstlehrern ganz empirisch behandelt. Den Verstand der Hörer durch sophistische Hülfsmittel zu blenden, und dann in einzelen Stellen durch ein gewisses Pathos ihre Gemüther aufzuregen, dieses war die ganze Absicht, so wie eine sehr dürftige einförmige Anweisung zur Composition

mit unnüz angehäuften Unterabtheilungen und Kunstworten, und einige fast nur auf den Wohllaut und die Wortfülle oder auf das Auffallende und Glänzende hinführende Vorschriften über die Behandlung der Sprache das ganze Geheimniſs ausmachten; auf welche Art es freilich der Kunst an aller Haltung fehlte. Dieses alles nun, was bisher für die Kunst selbst gegolten, sezt Platon zurük auf den Rang technischer Handgriffe, und indem er den Grundsaz der sophistischen Rhetoren, daſs derjenige, welcher überreden wolle, das Wahre und Richtige selbst nicht zu wissen brauche, in seiner Blöſse darstellt, so zeigt er, daſs, um wirklich Ueberredung hervorzubringen, das heiſst, Andere zu gewissen Gedanken und Urtheilen gleichsam zu nöthigen, wenigstens wenn dies auch ohne Hinsicht auf die Wahrheit mit derjenigen Sicherheit geschehen solle, die allein auf den Namen Kunst Anspruch machen kann, eine Fertigkeit der Täuschung und Enttäuschung erfordert werde, eine Kunst des logischen Scheines, welche selbst wiederum nur auf einer wissenschaftlichen Methode des Zusammenfassens gleicher Begriffe unter höhere, und auf einer eben solchen Kenntniſs von der Verschiedenheit der Begriffe beruhe, daſs also die Dialektik das wahre Fundament der Rhetorik sei, und nur was mit ihren Principien zusammenhängt, zur Kunst gehören könne. Hiemit nun steht der zweite Saz in genauerer Verbindung. Alle jene Künsteleien nemlich, welche für die Kunst ausgegeben wurden, waren nur aus der gerichtlichen Ausübung und aus der in Volksversammlungen entlehnt, und auf sie berechnet, so daſs ihr geringerer Werth schon dadurch ins Auge fallen muſste, wenn jene nur als einzelne Arten dargestellt und

nicht mehr für das ganze Gebiet der Kunst gehalten wurden. Daher also behauptet Platon, die Kunst zu reden sei überall dieselbe nicht nur an jenen Orten, sondern auch in schriftlichen Aufsäzen und mündlichen Verhandlungen aller Art, sowol wissenschaftlichen als bürgerlichen, ja selbst im gemeinen Gebrauche des geselligen Lebens. Durch diese über die bisherigen zu eng gestekten Grenzen hinaus erweiterte Festsezung ihres Gebietes, welches nun jede logische Mittheilung umfafst, wird die Rhetorik theils von manchen Vorwürfen gereiniget und genöthiget, ihre Principien für alle diese verschiedenen Zweige in einer weit gröfseren Tiefe zu suchen, theils auch offenbart sich darin der angehende Künstler, dem für die Gattung, welche er fast neu erschuf, ein grofses Urbild vorschwebte, und der sich selbst strengen Forderungen unterwirft, welche er nach der gemeinen Ansicht hätte zurükweisen können. Da aber durch eben diese Erweiterung die Rhetorik in dem bisherigen Sinne gewissermafsen zerstört wird, so reinigt sich Platon gleichsam weissagend von der Beschuldigung sie aufzulösen und ins Unbestimmte zerfliefsen zu lassen, welche ihm von den Heutigen wenigstens derjenige leicht aufbürden könnte, der die gewöhnliche unrichtige Vorstellung von Platons Hafs gegen die Kunst überhaupt zu dieser Untersuchung mitbringt, am besten dadurch, dafs er die Absicht offenbart, auch die Rhetorik, ohnerachtet ihrer behaupteten Abhängigkeit von der Dialektik, und sogar eben durch diese, als Kunst in einem höheren Sinne aufzustellen. Wahre Kunst nemlich ist ihm nur diejenige Ausübung, von welcher es wiederum eine wahre Wissenschaft, oder wie die unsrigen es zu nennen pflegen, eine

Theorie geben kann: denn so unterscheidet Platon Kunst und kunstloses Verfertigen. Eine solche Wissenschaft aber entsteht ihm nur dadurch, wenn das geordnete Mannigfaltige, welches aus dem Zwekbegriff der Kunst dialektisch dargestellt wird, mit jenem, welches sich aus dem Umfange der Mittel und der Gegenstände ergiebt, auf eine systematische und vollständig erschöpfende Weise verbunden wird. Demnach nun fordert er von der Redekunst, sie solle alle verschiedenen Arten von Reden aufzählen, und jede gegen alle verschiedenen Arten von Seelen halten, um so zu bestimmen, wie jede Rede unter gegebenen Umständen kunstmäſsig könne und müsse gebildet werden.

Von diesem so gefaſsten Gesichtspunkte aus läſst sich nun freilich sehr vieles in diesem Werke richtiger verstehen. Zuerst erhellt daraus, wenigstens für eine der platonischen ähnliche lebendige Composition, die Nothwendigkeit der Beispiele, welche nur ganze oder so gut als ganz ausgearbeitete Reden sein konnten, woraus denn ihre Stellung vor dem theoretischen Theile und die Nothwendigkeit einer Fiction, um sie herbeizuführen, von selbst erfolgt. Um aber die Vergleichung zu erleichtern, bedurfte Platon nicht minder ein Beispiel von der gemeinen undialektischen Methode, als von seiner eigenen, und nach der lezten wiederum muſste er entgegengesezte Absichten ausführen, wenn er den Einfluſs des jedesmaligen besonderen Zwekes auf die ganze Behandlung zeigen, und zugleich jenen logischen Schein wollte entstehen lassen, welcher unmerklich von einem Gegensaze zum andern hinführt. Deshalb wolle ja nicht etwa jemand die erste der beiden sokratischen Reden übersehen aus Vorliebe für die

zweite, da nur durch die genaueste Vergleichung beide recht können verstanden werden. So wird der ganz verschiedene Ton in beiden seiner Absicht nach deutlich werden, in der einen nämlich die durchgängige Richtung der Rede an den Verstand und die nüchterne Lebensklugheit, ferner der bei aller rhythmischen Häufung dennoch durchsichtig und kalt gehaltene Ausdruk; so unstreitig muſs eine Seele angefaſst werden, welche man zur Verachtung der Leidenschaft durch den Blik auf eine späte Zukunft hinführen will; in der andern dagegen das Begeisterte, die Erhebung der Schönheit zu gleichem Range mit den höchsten sittlichen Ideen und ihre genaue Verbindung mit dem Ewigen und Unendlichen; dann die Art, wie für die Sinnlichkeit Nachsicht gefordert wird, ohne doch zu verhehlen, daſs es nur Nachsicht ist; so muſs zu Gunsten der Fantasie eine junge und edle Seele bearbeitet werden, welche wie die eines heranwachsenden hellenischen Knaben frisch aus der Schule der Dichtkunst hervorgeht. Gewiſs es dürfte nicht leicht besser als durch diese Zusammenstellung sich beweisen lassen, wie nothwendig es ist, jedesmal vorher zu berechnen, auf welchem Wege wohl man eine gegebene Seele zu etwas gegebenem bewegen könne. Eben so wird es von diesem Gesichtspunkt aus natürlich erscheinen, daſs diese Beispiele von einem der Philosophie angehörigen Gegenstande hergenommen wurden, weil Platon bei einem solchen sich am meisten auf seinem eigenthümlichen Felde befand, und weil dies zugleich nothwendig war, um sowol die Erweiterung der Redekunst über den Kreis der bürgerlichen Geschäfte hinaus gleich durch die That zu beurkunden, als auch einen schiklichen Maaſsstab zur Vergleichung zwischen je-

nem engeren Gebiet an die Hand zu geben, und diesem weiteren, in welchem sich der schöne Vortrag philosophischer Werke bewegt. Wollte nun Platon von einem wirklichen gegebenen Beispiele ausgehen, und einem solchen zwar, welches sich schon selbst den Gesezen der Redekunst unterworfen hatte: so dürfen wir nicht etwas voreiliges von dem Umfang seiner damaligen Kenntnisse und Belesenheit sagen, um zu finden, daſs seine Wahl gar sehr beschränkt gewesen sei. Denn auſser den Prunkreden der Sophisten, welche wohl zu lose Arbeiten waren, als daſs es hätte Ehre bringen können, sich mit solchen Ansichten und Grundsäzen neben sie zu stellen, und welche überdies, sobald Rhetorik und Sophistik sich zu scheiden anfingen, von jener Seite ihr Ansehn je länger je mehr verloren, mochte ihm wenig Anderes übrig sein als diese erotisch rhetorischen Aufsäze des Lysias, der überdies einer gewissen Gründlichkeit wegen ein würdigerer Gegner war, als irgend ein Redner aus der poetisirenden Schule des Gorgias.

Allein eben hier ist es, wo zuerst die Unzulänglichkeit auch dieser Ansicht wohl Jedem auffallen muſs. Denn warum sollte sich Platon durch ein solches selbst aufgelegtes Gesez und zwar ganz gegen seine Weise haben beschränken wollen? Oder ist es nicht gewöhnlich bei ihm, seinen Unterrednern, was sie nie gesagt haben, in den Mund zu legen, unter der einzigen Bedingung, daſs es ihnen ähnlich und angemessen sei? und was hätte ihn also hindern sollen, auch eine Rede in irgend Jemandes Namen zu dichten, wofern er nicht eine vorfand mit einem Gegenstande, für den er nicht nur überhaupt ein eigenthümliches Interesse hatte, sondern der auch

mit dem unmittelbaren Zweke gerade dieses Gespräches in der genauesten Verbindung stand. Denn daſs die Liebe doch auch ein sittlicher Gegenstand ist, und daſs hier bei ihrer Behandlung noch etwas apologetisches für den Sokrates, der ihrer in einem unwürdigen Sinne beschuldiget wurde, zum Grunde liegt, dieses wäre etwa hinreichend für einen jener Nebenzweke der zweiten Ordnung, die wir auch hier überall im Eingange, in den Uebergängen und in mancherlei Anspielungen nicht sparsam antreffen; was aber in einem solchen Verhältniſs steht wie diese Reden, davon muſs auch eine nothwendige Verbindung mit der Hauptidee des Ganzen aufgesucht werden. Wäre nun diese nur die Berichtigung des Begriffes der Rhetorik, so wäre doch Liebe und Schönheit, der Inhalt jener Reden, für diesen Zwek nur etwas rein zufälliges. Das ist aber eben die Weise des Platon und der Triumph seines künstlerischen Verstandes, daſs in seinen groſsen und reichhaltigen Formen doch nichts leer ist, und daſs er nichts dem Zufall oder einer blinden Willkühr zu bestimmen anheimstellt, sondern bei ihm alles nach Maaſsgabe seines Umfanges auch zwekmäſsig und mitwirkend ist. Und wie sollten wir diesen Verstand gerade hier vermissen, wo die Grundsäze, die er angiebt, am deutlichsten ausgesprochen werden?

Schon hieraus also erhellet, daſs auch diese Ansicht noch nicht die richtige ist, und nicht aus dem Punkt genommen, von welchem allein sich das Ganze übersehen läſst, und alles Einzele in seiner rechten Gestalt und Beleuchtung erscheint, sondern daſs wir eine andere aufsuchen müssen, die Alles noch genauer verknüpft. Aber auch anderwärts her giebt es hiezu Bewegungsgründe für den, welchem jener nicht hinreicht.

Denn

Denn sollte es wohl eine Hauptabsicht des Platon gewesen sein können, eine Abhandlung über das technische der Rhetorik abzufassen? und hinge dieses wohl irgendwie mit seinen andern schriftstellerischen Absichten zusammen? oder kommt nicht vielmehr nirgends etwas ähnliches vor, und der Phaedros stände dann so isolirt da, wie bei diesem philosophischen Künstler kaum ein weit geringeres Werk stehen dürfte? Ja was noch mehr ist, selbst innerhalb des zweiten Theiles, in welchem doch der Standpunkt für diese Ansicht genommen ist, bleibt so noch vieles unerklärbar und wunderlich. Dieser zweite Theil nemlich geht nicht nur weit hinaus über Liebe und Schönheit als den Inhalt des ersten, sondern auch über seine Form und die Rhetorik überhaupt. Denn alles, was von ihr gesagt ist, wird plözlich auch auf die Dichtkunst und die Staatskunst, da ja auch dieses Künste sind, ausgedehnt, und es kann Niemanden entgehen, dafs eigentlich auch die Rhetorik selbst nur als Beispiel aufgestellt und behandelt, und fast eben so wie von den gehaltenen Reden auch von ihr selbst gesagt wird, dafs, die höheren Geseze ausgenommen, welche sich darin äufsern müssen, ihr ganzes Thun und Treiben auch nur Spiel sei. Auf solche Art also werden wir von einem Aeufseren zu einem Inneren, und da dieses auch selbst bald wieder ein Aeufseres wird, immer weiter getrieben bis zur innersten Seele des ganzen Werkes, welche nichts andres ist, als der Inbegriff jener höheren Geseze, nemlich die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mittheilens oder die Dialektik. Für welche hier alles übrige nur Zurüstung ist, um sie auf sokratische Weise entdeken zu lassen durch Aufzeigung ihres Geistes in einem

bekannten Einzelen, und zwar dem, worin fast ausschliefsend wissenschaftliche Form theils allgemein anerkannt war, theils leicht aufzuzeigen. Nicht nur aber als die Wurzel jeder anderen abgeleiteten Technik will Platon uns diese Kunst rühmen; sondern in jenen zwar sollen wir sie erkennen, sie selbst aber soll dann Jedem als etwas viel höheres und ganz göttliches erscheinen, welches keinesweges etwa um jener willen, sondern nur um sein selbst und um des göttlichen Lebens willen soll gelernt und geübt werden. Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideen, welche er daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, und wofür er allgemeine Anerkennung in diesem Besiz so siegreich zu fordern weifs. Und eben weil die Philosophie hier ganz erscheint, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äufsernd und mittheilend, so mufste auch der Trieb zum Bewufstsein gebracht und dargestellt werden, welcher sie von innen herausdrängt, und welcher eben nichts anders ist, als die ächte und göttliche Liebe, die sich über jede andere auf irgend einen Nuzen ausgehende eben so weit erhebt, als die Philosophie ihrer Natur nach jene untergeordneten Künste übertrifft, die sich auch mit einer Lust oder einem Gewinn spielend begnügen. Denn so sehr auch die gelungene Befriedigung jenes Triebes das Werk der Kunst sein mufs und der anordnenden Besonnenheit, so erscheint doch der Trieb selbst als ein ursprüngliches, immer reges in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen, seinen Gegenstand aufserhalb suchendes,

also als Leidenschaft und göttliche Eingeistung. Hiedurch also lösen sich alle Aufgaben, und dieses bewährt sich als die wahre alles hervorbringende belebende und verknüpfende Einheit des Werkes.

Dieser Zwek nun in Verbindung mit der Art betrachtet wie er ausgeführt ist, sichert dem Phädros unwiderruflich die früheste Stelle unter allen Werken des Platon. Hierauf führt zunächst schon die Bemerkung, daſs in dieser Darstellung der Philosophie das Bewuſstsein des philosophischen Triebes und der Methode weit inniger und kräftiger ist als das des philosophischen Stoffes, welcher daher auch nur mythisch erscheint, einestheils gleichsam noch unreif zur dialektischen Darstellung, anderntheils gewissermaſsen zurükgedrükt durch den allzumächtigen Einfluſs von jener. Dieses nun war sehr natürlich der erste Zustand, in welchen ein würdiger nachsinnender und selbst schon von der Kunst ergriffener Schüler des Sokrates durch dessen Lehrweise müſste versezt werden. Denn dieses beides, Trieb und Methode, war in allen seinen Unterhaltungen das bleibende, sich immer selbst gleiche, wovon auch das Gemüth am meisten ergriffen wurde, die Ideen aber pflegte er nur einzeln im Einzelen ohne Wahl und absichtlichen Zusammenhang gelegentlich aufzuregen. Späterhin aber würde Platon, je deutlicher sich ihm die Gegenstände der Philosophie offenbarten, und jemehr er durch alle seine Hervorbringungen auch die Methode ausübte und zu Ehren brachte, um so weniger sie selbst auf die Art wie hier zum Kern einer Composition von solchem Umfange gemacht haben. Ueberdies bezieht sich die groſse fast vorlaute und prahlerische Freude an der Sache, welche schon

an sich offenbar genug auf ein neu erworbenes Gut hindeutet, nur auf das Auffinden der ersten Grundsäze, und der Phaedros beweiset weniger als irgend ein anderer Dialog eine grofse schon erworbene Fertigkeit in der Ausübung dieser Methode. Dagegen weiset er mannigfaltig auf die dem Philosophiren vorangegangenen dichterischen Versuche des Platon zurük. Denn wer ihn gebührend achtet, wird nicht glauben wollen, er habe nur in jugendlicher Gedankenlosigkeit gedichtet, sondern vielmehr, er habe es ernstlich genommen und schon früh alle Wirkungen, welche auf menschliche Seelen hervorgebracht werden, von Seiten der Kunst betrachtet. So mufste die Stärke, welche Sokrates im Ueberzeugen und Bewegen des Gemüthes besafs, ihm bei aller Kunstlosigkeit dennoch als eine grofse noch nirgends übertroffene Kunstgewalt erscheinen, und ihn ganz mit Bewunderung und Liebe erfüllen. Diese nun äufserte sich unter solchen Umständen und in einem solchen auf die Einheit beider von Natur gerichteten Gemüth sehr natürlich durch eine Beziehung der Philosophie auf die Kunst, welche zugleich die Erklärung und Vertheidigung enthielt für seinen Uebergang von dieser zu jener. Dafs er aber unmittelbar die Rhetorik, welche nicht seine Kunst gewesen war, zum Beispiel wählte, ist zunächst daraus zu begreifen, weil diese mehr als die Dichtkunst dem Ueberzeugen nachtrachtet, und weil er das, was Sokrates hierin durch die Wissenschaft der Dialektik leistete, mit nichts näherem vergleichen konnte, als mit dem, was Sophisten und Rhetoren durch leere Empirie leisten wollten.

Wem jedoch, um dem Werke seine Zeit zu bestimmen, solche Gründe, wie genau sie

auch mit dem einzig wahren Mittelpunkt des Ganzen zusammenhängen, nicht hinreichend scheinen sollten, der merke lieber auf die unzähligen Beweise von der Jugendlichkeit des Werkes überhaupt. Zunächst nun liegen diese in der ganzen Art und Farbe desselben. Daſs es eine groſse Neigung zum epideiktischen hat, zur Schaustellung der Ueberlegenheit und Meisterschaft, indem nicht nur zuerst der vorgestellte Gegner mit leichter Mühe besiegt, und auch hernach jedesmal im folgenden das vorige überboten, sondern auch die Philosophie selbst, um ihr Glanz und Bewunderung zu verschaffen, am meisten um deswillen gelobt wird, weil sie das, was die Menschen am meisten loben und bewundern, so weit hinter sich läſst; dieses freilich liegt zum Theil im Inhalt; aber auf diese Art ist überall im Platon Inhalt und Ausführung eins durch das andere nothwendig, und durchaus jugendlich ist doch der Sinn, mit welchem jene Anlage benuzt und immer steigend bis zum Uebermuthe durchgeführt wird. Man sehe nur zuerst die zweite Rede, welche den Lysias vernichtet, dann die Gegenrede, welche noch kräftiger jene beiden zu Boden wirft, wie sich durch sie Platon den groſsen Triumph der Sophisten, entgegenstehende Behauptungen nach einander zu vertheidigen, auf eine glänzende Art aneignet, und hiebei noch theils das geflissentliche Groſsthun mit dem Ueberfluſs des Stoffs, indem alles unmittelbar widerlegende Einzele für die Rede selbst verschmäht, und nur als Vorläufer im Gespräch vorangeschikt wird, theils der apologetische Troz, der sich für den Sokrates nicht einmal den Namen Eros verbittet, und einen gelinderen dafür aufnimmt, sondern gar in ein Gebet um noch mehr Heil und Glük in der Liebe

endiget. Hierauf die Erörterung, welche auch das schönste in dieser lezten Rede nur für Spiel erklärt, und sie wegwirft mit der ersten, als wäre sie nichts gewesen; die nekende Herausforderung des Lysias; die lustige alles zusammenfassende und fast durcheinanderwerfende Polemik gegen die früheren Rhetoren, welche auch das Gute in ihren Bemühungen, weil es nicht aus dem rechten Grunde hervorging, ohne Schonung verspottet, und zwar in einer Ausführlichkeit, deren er sie später schwerlich gewürdiget hätte, und welche selbst wieder mit der Belesenheit etwas Prunk treibt; endlich als Gipfel dieser Epideixis die ächt sokratische erhabene Verachtung alles Schreibens und alles rednerischen Redens. Auch in der äufseren Form verräth sich dieser jugendliche Geist durch die bei jedem Ruhepunkt erneuerte Ueppigkeit der Beiwerke, durch eine gegen alle Vorwürfe des Gesuchten nicht zu beschüzende Lebhaftigkeit des Dialogs, endlich auch durch einen etwas unmäfsigen Gebrauch des Feierlichen, und hie und da selbst durch eine gewisse Unbeholfenheit in den Uebergängen, nicht in den Reden, wohl aber in der dialogischen Hälfte.

Hiemit stimmen ferner die historischen Andeutungen in dem Werke selbst genau überein, welche über die Zeit, in welcher das Gespräch, dafs ich so sage, spielt, keinen Zweifel übrig lassen. Zwar wäre es vergeblich, hieraus irgend einen Beweis führen zu wollen, und überhaupt bis auf wenige Fälle, wo die Unmöglichkeit der Abfassung vor irgend einem Zeitpunkt einleuchtet, würde es Thorheit sein, aus geschichtlichen Angaben einen Schlufs zu machen auf die Zeit, in welcher ein Werk des Platon geschrieben worden, wenn man zugeben müfste,

was im Athenaeos behauptet wird, dafs Phaedros überall kein Zeitgenosse des Sokrates könne gewesen sein. Denn welcher Schriftsteller sich so etwas erlaubte, bei dem gäbe es nichts Unwahrscheinliches, und keine Unschiklichkeit wäre für ihn zu grofs. Nicht zwar als ob Platon zu einer genauen historischen Treue sollte verpflichtet werden, oder als ob sonst gar kein Verstofs gegen die Ordnung der Zeiten bei ihm vorkäme. Vielmehr mag es ihm wohl begegnet sein in Gesprächen, welche in eine von der Abfassung ziemlich entfernte Zeit verlegt werden, im Einzelen aus der Voraussezung herauszugehen, es sei nun Irrthum des Gedächtnisses und Vernachläfsigung oder wissentliche Aufopferung des historischen um einer bestimmten Wirkung willen. Ein anderes aber ist dieses, und ein anderes, wie es hier der Fall sein müfste, zwei Menschen als einzige handelnde Personen zusammenzuführen, welche, wie Jedermann wufste, zu gleicher Zeit gar nicht vorhanden gewesen sind. Und was hätte wol den Platon hiezu bewegen sollen? Denn irgend eine Eigenthümlichkeit des Phaedros ist für das Gespräch von gar keinem Werthe, da es an einem gleichzeitigen Vertrauten und Bewunderer des Lysias unter den jungen Athenern nicht fehlen, und jeder, dem er hier die Rolle des Phaedros übertrug, auch die von diesem im Gastmahle gesprochene Rede halten konnte. Ja was für eine Ursach wäre gewesen, diesen nämlichen unmöglichen Unterredner auch im Protagoras auftreten zu lassen, wo er nur als stummer Zeuge den Haufen vergröfsert? Dieses also wollen wir auch nicht vom Athenaeos aufs Wort annehmen, ohne dafs er uns von seinen näheren Nachrichten über diesen Phaedros etwas mittheilt, und soll eine so

unerwiesene Beschuldigung uns nicht hindern, das vorhandene Gespräch auch im übrigen so zu behandeln, als ob es möglich wäre aus historischen Verhältnissen desselben Schlüsse zu ziehen. Dieses vorausgesezt, so ist darin auf eine sehr bestimmte Art von zwei sehr bekannten Personen die Rede, vom Lysias nämlich und vom Isokrates. Lysias war Ol. 84, 1 in einem Alter von funfzehn Jahren nach Thurium gewandert, und kam, wie Dionysios erzählt, Sieben und vierzig Jahr alt im ersten der Zwei und neunzigsten Olympiade zurük, von welcher Zeit sein grofser Ruhm als Redner erst anhebt. Lassen wir nun noch einige Jahre hingehn, ehe Phaedros als etwas zugestandenes von ihm sagen kann, dafs er unter allen Zeitgenossen am vortreflichsten schreibe, so kann dieses Gespräch nicht früher als in der Drei und neunzigsten Olympiade sollen gehalten worden sein. Gewifs aber auch nicht später, denn Lysias durfte wohl nicht viel über Funfzig sein, um ohne Schande Liebessachen zu schreiben und auszustellen, so wie der Zwei und zwanzig Jahr jüngere Isokrates nicht viel über dreifsig, um als ein junger Mann aufgeführt zu werden. Hiezu kommt noch die Erwähnung des Polemarchos als eines Lebenden, welcher nach dem Plutarchos und dem Verfasser des Lebens der zehn Redner in der Anarchie umgekommen ist. Dieses alles deutet freilich unmittelbar nur auf die Zeit, wo der Dialog sich soll zugetragen haben, näher betrachtet aber ergiebt sich daraus weiter, dafs er auch nicht viel später kann geschrieben sein, in welchem Falle dann von selbst einleuchtet, dafs Platon, der damals noch nicht lange ein Schüler des Sokrates war, noch nichts in dieser Gattung konnte geschrieben haben, sondern der

Phaedros der erste Ausbruch seiner Begeisterung vom Sokrates war. Denn zuerst wird Jedem sein Gefühl sagen, die Art, wie Platon die Rede des Lysias einführt, könne ihre rechte Wirkung nur gethan haben, wenn dieser Aufsaz auch den Lesern des Phaedros noch etwas neues war, und sei im entgegengesezten Falle nicht nur etwas linkisch, sondern auch schwer zu glauben, wie Platon gerade auf diese sollte gekommen sein. Ja wenn man hinzunimmt, wie hart er den Lysias behandelt, so würde er den gröfsten Vorwurf der Ungerechtigkeit auf sich geladen haben, hätte er späterhin bei seinem Urtheile über ihn eine alte fast vergessene, und durch viele weit vollkommnere längst übertroffene Schrift zum Grunde gelegt. Ferner wozu die Erwähnung von des Polemarchos Uebergang zur Philosophie? Denn da er sobald nach demselben gestorben, so konnte an ihm für eine spätere Zeit schwerlich ein glänzendes Beispiel gegeben werden. Am meisten aber spricht für eine jenen Angaben gleichzeitige Abfassung die gegen das Ende des Gespräches vorkommende Weissagung über den Isokrates, welche unmöglich hinten nach kann gemacht sein, dafs er nemlich alle bisherigen Rhetoren weit übertreffen, und sich zu einer höheren Gattung erheben würde. Denn erschöpft was dieser Redner in der Folge geleistet hat die Hoffnung des Platon, so war es mindestens lächerlich, dies aus einer weit früheren Zeit wahrsagen zu lassen; ist aber Isokrates hernach hinter jener Hoffnung zurükgeblieben, so hätte ja Platon wissend und absichtlich dem Sokrates eine falsche Weissagung entweder nacherzählt oder untergeschoben. Es scheint aber jene Weissagung sich auf einen Gedanken zu beziehen, der sich in diesem Gespräch bei

mehreren Stellen fast aufdringt, daſs nemlich Platon gern auf den Grund der Dialektik eine athenische Schule der Redekunst weissagend hervorgerufen hätte, im Gegensaz jener verderbten und verderblichen sikelischen, zu welcher er wo möglich auch noch den Lysias herüberwinken wollte, der als in der Mitte zwischen beiden stehend betrachtet wird. Wenn man aus diesem Gesichtspunkt die Art ansieht, wie hier Anaxagoras, Perikles und Hippokrates angeführt werden, so dürfte diese Vermuthung wohl Beifall finden, und auch ein solcher Gedanke kann, was wenigstens das Vaterländische darin betrift, nur der Jugend des Platon beigelegt werden.

Gegen alle diese Gründe nun, die von so ganz verschiedenen Punkten aus alle an demselben Orte zusammentreffen, dürfte wohl dasjenige wenig Gewicht haben, was Tennemann für eine weit spätere Abfassung des Phaedros fast in dem lezten schriftstellerischen Zeitraum des Platon beibringt. Denn was die egyptische Erzählung betrifft, so ist zwar keine Veranlassung hier mit Ast eine sprichwörtliche Redensart zu vermuthen, dafür aber giebt uns Platon selbst einen ziemlich deutlichen Wink davon, daſs diese Erzählung von ihm selbst gedichtet worden, und um sie zu dichten, durfte er wohl nicht nothwendiger in jenem Lande gewesen sein, als er das im Charmides erwähnte Thrakische Blatt mit der darin gewikelten Philosophie wirklich von dorther geholt hat. Was aber den zweiten Grund anlangt, nemlich die Aehnlichkeit des in diesem Gespräch über die Wirkung des Schreibens gesagten mit dem, was darüber in dem siebenten der platonischen Briefe vorkommt; so scheint es, als habe jener Schriftsteller selbst die Aeuſserungen im Phaedros nicht auf denselben be-

sonderen Fall deuten gewollt, der den Erörterungen jenes Briefes zum Grunde liegt, also nicht behauptet, der Phaedros sei erst nach dem Aufenthalte des Platon bei dem jüngeren Dionysios geschrieben. Sondern nur im Allgemeinen meint er, es müſsten auch hier solchen Aeuſserungen Unannehmlichkeiten, des Schreibens wegen, vorangegangen sein. Davon aber ist wohl keine Spur aufzufinden, und es sei mit jenem Briefe wie es wolle, so ist hier die Herabsezung des Schreibens im Vergleich mit der wahren lebendigen philosophischen Mittheilung vollkommen durch sich selbst zu verstehen, als Rechtfertigung des Sokrates über sein Nichtschreiben, und als Begeisterung von seiner Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch verzweifelte, es aber hernach doch lernte, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmittheilbarkeit der Philosophie zu glauben, wenn gleich er, wie wir sehen, von Anfang an wohl wuſste, daſs sie historisch nicht könne erlernt werden. Vielleicht aber hat jener Schriftsteller hinter den angeführten Gründen eigentlich noch einen andern, nemlich den, daſs im Phädros so viel Platonisches vorkommt, da er nur solche Schriften für frühere halten will, welche sich dem Sokrates zunächst anschlieſsen, und denen das Eigenthümliche des Platon noch fehlt, ein so groſses Werk aber und von solchem Inhalt nur späteren Zeiten angemessen glaubt. Allein gewiſs wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehen, daſs das wahre Philosophiren nicht mit irgend etwas Einzelem anhebe, sondern mit einer Ahndung wenigstens des Ganzen, und daſs so wie der persönliche Charakter des Menschen, so auch das Eigenthümliche seiner Denkart und Weltansicht

schon im ersten Anfang seiner wahrhaft freien und selbstthätigen Aeusserungen müsse zu finden sein. Warum also soll nicht auch die Mittheilung eben so anfangen? Oder wollte man glauben, auch Platon wäre eine Zeitlang ein bloss leidentlich Lernender nicht nur gewesen, sondern habe auch als ein solcher geschrieben, so müsste man einen bestimmten Abschnitt zwischen diesen entgegengesezten Arten seiner Werke aufzeigen können, welches aber niemand wird vermögend sein. Denn die Keime seiner ganzen Philosophie fast sind im Phaedros freilich nicht zu läugnen, aber ihr unentwikelter Zustand ist auch so deutlich, und besonders verräth sich die Unvollkommenheit in jener indirecten Führung des Gespräches, welche die eigentliche Meisterschaft des Platon ausmacht, durch den geraden ungestörten Gang der lezten Hälfte so deutlich, dass hoffentlich nach genauer Erwägung die Kenner über den Ort, welcher diesem Gespräch anzuweisen ist, übereinstimmen werden.

Unter den hier angeführten Gründen für diese Anordnung hat mit Recht bei der Wichtigkeit der Sache jene alte Ueberlieferung keinen Raum gefunden, welche den Phaedros als erstes Werk des Platon auszeichnete. Denn auf ein tüchtiges Zeugniss führen Diogenes und Olympiodoros sie nicht zurük; vielmehr bringt das, was sie sagen, auf die Vermuthung, man habe dies schon vor Alters nur vorausgesezt, um manche diesem Gespräch gemachte Vorwürfe abzuwälzen, als ob nemlich die Sprache sich nicht in den Grenzen der reinen Prosa hielte, oder wohl gar die ganze Untersuchung nur dem Jünglinge zu verzeihen wäre. Was mit dem lezten gemeint ist, leuchtet ein, nämlich die erotische

Frage; in die erste Beschuldigung aber stimmt einer der vorzüglichsten Kunstkenner des Alterthums, Dionysios, auf eine eben nicht gelinde Art mit ein. Welche Bewandtnifs nun es damit habe, das wird auch am besten erhellen aus dem was uns nun noch obliegt, nämlich einige vorläufige Erläuterungen hinzuzufügen über die einzelen Theile des Werkes.

Den Eingang lobt Dionysios, und ohne an der Beschaffenheit der Naturbeschreibung darin einigen Anstofs zu nehmen, rechnet er ihn zu der vertraulichen und nüchternen Schreibart, welche als das eigentliche Gebiet der sokratischen Schule, wie er meint, auch dem Platon vorzüglich gelinge. Die erste Rede, welche Phaedros dem Sokrates vorliest, erkennt er offenbar für eine Arbeit des berühmten Redners, woran auch wohl Niemand zweifeln wird, obgleich ein engländischer Sprachgelehrter eine Strafe darauf gesezt hat, wer es glauben würde. Wären uns nur aus der Sammlung der erotischen Aufsäze des Lysias mehrere übrig geblieben, so würden wir über die Verhältnisse der Kunst und des Charakters darin zu den anderen Reden des Mannes besser urtheilen können. Dieser hier aber ist für sich nicht sehr zu loben. Denn die Eintönigkeit in der Bildung der einzelnen Säze, so wie in ihrer Verknüpfungsart, konnte kaum so arg als sie ist mit übergetragen werden, und der schwebende Ausdruk, der fast immer mehrere Deutungen zuläfst, ist ein Kreuz für den Ausleger. Sind nun die anderen diesem ähnlich gewesen, so war das Ganze ein zwar nicht gedankenlos angestellter, aber doch gänzlich mifslungener Versuch zur Erweiterung der Redekunst. Die erste sokratische Rede ferner führt nun den Saz des Lysias genauer durchdacht und

anschaulicher durch. Hier nun tadelt Dionysios schon die ihr vorangehende Anrufung der Musen, meinend, es käme plözlich wie Sturm und Ungewitter aus dem klaren Himmel die reine Prosa zerstörend ein geschmakloses Dichteln; und fügt hinzu, dafs dieses hochtönende Reden und Dithyramben wären, die viel Pracht der Worte, aber wenig Sinn enthielten, werde Platon bald selbst bekennen, wenn er dem Phaedros sagt, er solle sich über nichts wundern im Verfolg, denn was er jezt rede, wären schon beinahe Dithyramben. Was nun jene Anrufung der Musen betrift, so könnte man wohl die spielende Wortableitung darin vielleicht geziert finden, aber das Prosaische sollte ihr schwerlich Jemand abstreiten. Durch die Verwunderung hingegen über das Dithyrambische seiner Rede wollte Platon gewifs kein Zeugnifs gegen sich selbst ablegen. Denn wer auf die Stelle Acht hat, wo dies vorkommt, der wird leicht finden, dafs es sich auf keine Art von dichterischer Begeisterung beziehe, sondern dafs Platon nur, und gewifs nicht zu seinem Nachtheil, den Unterschied wollte bemerklich machen zwischen seinem Rhythmos und dem des Lysias. Bei dem lezteren nemlich sind alle Perioden gleichförmig gedreht, eine wie die andere in Gegensäze zerschnitten, und durch die ganze Rede geht eine und dieselbe höchst nüchterne Melodie. In der des Platon hingegen ist der Rhythmos in beständigem Steigen, so dafs er, wo von weitem ausgeholt wird, in kurzen Säzen mit raschem Gange beginnt, und wie die Rede vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, auch die Säze sich mehr entwikeln und gliedern, bis endlich der Redner, wo er an einem Hauptpunkt angekommen ist, in einer sich langsam im Kreise

herumwälzenden Periode über demselben schwebt und gleichsam still steht. Dennoch aber erscheinen diese Perioden, uns wenigstens, ganz prosaisch gebaut, wie auch die Beiwörter im Ganzen nur aus dem philosophischen nicht aus dem dichterischen Gebiete des Gegenstandes genommen sind. So daſs, wiefern der Tadel des Dionysios gegründet sein mag, ihn einzusehen, nur ein Vorrecht hellenischer Ohren sein dürfte; uns aber scheint eigentlich nur die Fülle des Ausdruks bis an die äuſsersten Grenzen der ungebundenen Rede zu reichen, in welcher Hinsicht Platon gewiſs auch epideiktisch sein wollte. In der zweiten Rede des Sokrates endlich ist allerdings jener vielgepriesene Mythos das wichtigste, um deswillen oft mit Unrecht alles Uebrige in diesem Gespräch ist hintangesezt worden, ohne daſs man ihn selbst deshalb durchaus richtig verstanden hätte. Denn wie viel zu abstract und viel zu beschränkt hat man nicht gröſstentheils die Liebe genommen, und wie vieles ganz übersehen oder kindisch bedeutelt. Am wenigsten ist wohl dieses bemerkt worden, daſs er der Grundmythos ist, aus welchem alle folgende, die in das Ganze der platonischen Philosophie eingreifen, sich entwikeln, so daſs je länger je mehr von seinem Gehalt aus dem mythischen in das wissenschaftliche übergeht, das übrige aber immer anspruchsloser und lebendiger mythisch ausgebildet wird. Wie denn Platon hier recht ausdrüklich das Vorrecht Mythen in seine Darstellungen einzuflechten in Besiz zu nehmen scheint. Welches alles hier nicht eigentlich kann bewiesen werden, sondern sich durch die Folge selbst bewähren muſs. Was aber seinen eigentlichen Inhalt anbelangt, so ist zur Erläuterung des Bildlichen darin noch we-

nig bestimmtes beizubringen, und besonders die kosmographischen Vorstellungen, welche dabei zum Grunde liegen, um so schwerer zu enthüllen, da der Mythos sich ganz an der Grenze des Natürlichen und Uebernatürlichen aufhält. Nähere Aufschlusse hierüber würden willkommener sein, als jene Entdekung, welche Heyne schon vorlängst mitgetheilt hat, daſs nemlich die Pferde in diesem Mythos aus dem Parmenides entlehnt wären, was man bei Nachlesung des bezogenen Fragmentes schwerlich finden wird. Denn die Einerleiheit eines Gleichnisses beruht nicht sowohl auf dem Bilde, als vielmehr auf dessen gleicher Anwendung auf den Gegenstand. Auch würde in der Behauptung mehr liegen als jener Gelehrte wahrscheinlich gewollt hat, nemlich daſs Platon seine Eintheilung der Seele dem Parmenides entlehnt habe. Bei der eingestandenen Unwissenheit über das Einzele läſst sich indeſs im Allgemeinen sagen, daſs vielerlei Vorstellungsarten in diesem Mythos durch einander gearbeitet zu sein scheinen, und daſs, da mehrere Ausdrüke aus den Mysterien herstammen, eine vollständigere Kenntniſs von diesen uns vielleicht am meisten aufklären würde. Deshalb möchte auch genauere Bekanntschaft mit den pythagorischen Philosophemen hier nicht als der wahre Schlüssel vorauszusezen sein, nicht einmal für die Götterlehre, noch weniger für die von der menschlichen Seele, da auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung schwerlich möchte aus dem Pythagoras zu erklären sein. Ueberdies ist das Meiste offenbar als Beiwerk behandelt, um die Pracht des Ganzen zu vermehren, und das streng Allegorische zusammenzuhalten. Weshalb auch man sich hüten muſs, mit der Auslegung

gung zu sehr ins Einzele zu gehen, und sich lieber begnügen nur die philosophischen Andeutungen richtig aufzufassen, welche Platon selbst durch den Vortrag als solche bezeichnet. Als eine ziemlich unmittelbare, aber wenig beachtete Folge möchte die anzuführen sein, daſs jedem Menschen sein Charakter nicht erst im Laufe des Lebens entsteht, sondern ihm ursprünglich beiwohnt. Darin aber, daſs das Wirklichseiende nicht im Himmel, sondern im auſserhimmlischen Orte geschaut wird, möchte wohl das nicht liegen, was Tiedemann gesehen hat. Am schwierigsten möchte wohl zu deuten sein, was von dem verschiedenen Beruf der Menschen auf Erden, je nachdem sie mehr oder minder vom Ewigen durchdrungen sind, sehr ins Einzele gesagt wird. Wenn daher nicht hinter den beträchtlichen Verschiedenheiten der Leseart noch gröſsere Fehler verborgen liegen, so möchte vielleicht die ganze Stelle zu denen Verzierungen gehören, in denen man nicht zuviel suchen darf. Ueberhaupt aber kann man nicht genug aufmerksam darauf machen, wie sehr auch in dieser Rede alles rhetorisch gemeint und gewendet ist, so daſs gerade hier, wo man so oft die ungezähmte Fantasie gefunden hat, wie sie gleichsam als das wildere Roſs der platonischen Kunst das weisere mit sich fortreiſst, Platon vielmehr in aller Besonnenheit des Künstlers erscheint. Und sollte auch diese Dichtung ihn im Einzelen nahe an ein fremdes Gebiet geführt haben, wie Dionysios eine Stelle sogar mit einer Pindarischen zusammenstellt, so ist doch im Ganzen die Behandlung durchaus prosaisch. Denn ein Bild, wie hier geschieht, erst mit wenigen Strichen im Umriſs zu entwerfen, und dann nach Erforderniſs stükweise weiter auszu-

führen, dürfte in einem Gedicht nicht geduldet werden.

Ueber den zweiten Theil ist nach allem schon gesagten im Allgemeinen nichts mehr zu erinnern, als daſs er, wenn auch nicht vollkommen benuzt, dennoch der Ursprung jener besseren Rhetorik geworden ist, die vom Aristoteles, der diesem Werke viel verdankt, ihren Anfang nimmt. Einzeles werden die Anmerkungen erläutern, und so werde der Leser auch nicht länger in dem Vorhofe des schönen und geistvollen Werkes aufgehalten.

P H Ä D R O S.

Sokrates. Phädros.

Sok. O lieber Phädros, woher und wohin? 227

Ph. Vom Lysias, dem Sohne des Kephalos, und ich gehe lustwandeln hinaus vor die Stadt. Denn ich habe dort lange Zeit sizend zugebracht von frühe an, und unserm Freunde Akumenos folgend pflege ich draufsen auf den Wegen umherzugehen; dieses nämlich, sagt er, ermüde nicht so wie das in den Laufbahnen.

Sok. Und sehr gut ist dieser Rath. Also Lysias war, wie es scheint, in der Stadt.

Ph. Ja, bei dem Epikrates, hier ohnweit des Olympeion in der Morychia.

Sok. Was habt ihr denn dort getrieben? Oder versteht es sich, dafs euch Lysias mit einer Rede bewirthet hat?

Ph. Du sollst es erfahren, wenn du Mufse hast mit zu gehn und zu hören.

Sok. Wie denn? Glaubst du nicht, dafs es, nach dem Pindaros, auch dringendem Geschäft voran mir gehn soll, deine und des Lysias Unterhaltung anzuhören?

Ph. So gehe denn vorwärts.

Sok. Und du rede.

Ph. Gewifs Sokrates, recht für dich geeignet ist, was du hören wirst. Denn die Rede,

welche uns unterhielt, war, ich weiſs nicht recht wie, eine Liebesrede. Nämlich Lysias hat sie geschrieben, als ob ein schöner Knabe gewonnen werden sollte, jedoch nicht von einem Liebhaber. Und dies ist eben die Feinheit darin, denn sie behauptet, er müsse eher einem nicht Liebenden günstig sein als einem Liebenden.

Sok. O treflicher Mann! hätte er doch geschrieben eher einem Armen als Reichen, einem Alten als Jungen, und was sonst mir wäre zu gut gekommen, und den meisten von uns. Warlich das wären artige und gemeinnüzige Reden. Ich meines Theils bin nun so begierig geworden zu hören, daſs wenn du auch bis Megara lustwandeln gingst, und wie Herodikos hart an der Mauer wieder umkehrtest, würde ich doch nicht zurükbleiben.

228 Ph. Wie meinst du, bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias in langer Zeit nach Muſse ausgearbeitet hat, der gröſste Meister unter Allen jezt im Schreiben, das sollte ich Ungelehrter, wie es seiner würdig wäre, so aus dem Gedächtniſs wiederholen können? Daran fehlt viel. Wiewohl viel Geld mir nicht so lieb sein sollte als dieses.

Sok. O Phädros, wenn ich den Phädros nicht kennte, müſste ich auch mich selbst vergessen haben. Aber keines von beiden soll geschehen. Sondern wohl weiſs ich, hörte jener eine Rede des Lysias, so hat er sie nicht nur einmal angehört, sondern den Lysias immer wieder aufs neue oftmals reden lassen, der auch willig gehorchte. Ihm aber ist auch das nicht genug gewesen, sondern zulezt hat er das Buch genommen, und selbst, was er am liebsten mochte, nachgesehen. Und darüber von frühe

an sizend ist er endlich ermüdet und lustwandeln gegangen, jedoch beim Hunde! wie ich wenigstens glaube, schon vollkommen wissend die Rede, wenn sie nicht allzulang war. Und zur Stadt hinaus ging er, um sie noch einzulernen. Als er dann einem begegnete, der krank ist an der Sucht Reden anzuhören, freute er sich schon, da er ihn kommen sah, dafs er einen Genossen haben würde an seiner Entzükung, und hiefs ihn mitgehn. Wie nun dieser Liebhaber der Reden ihn bat, herzusagen, machte er den Spröden, als hätte er nicht Lust; am Ende aber würde er, sogar wenn Niemand zuhören wollte, mit Gewalt die Rede halten. Du also Phädros bitte ihn, was er doch bald auf alle Weise thun würde, mir lieber jezt gleich zu thun.

Ph. Warlich für mich wird bei weitem das beste sein, dir so wie ich eben kann, die Rede zu geben. Denn du, glaube ich, wirst keinesweges ablassen, bis ich irgendwie rede.

Sok. Ganz recht glaubst du das von mir.

Ph. So demnach will ich es machen. Denn in der That Sokrates, die Worte habe ich unmöglich behalten, den Inhalt aber wohl von Allem, worin er den Unterschied zwischen des Liebenden Sache und des Nichtliebenden auseinandergesezt, will ich dir kürzlich nach der Ordnung vom ersten anhebend wiederholen.

Sok. Nachdem du jedoch wirst gezeigt haben, lieber Mensch, was du da hast in der linken Hand unter dem Mantel. Denn ich vermuthe, du hast die Rede selbst, und wenn das ist, so denke so von mir, dafs ich dich zwar gar sehr liebe, wenn aber Lysias selbst da ist, mich dir herzugeben, damit du dich an mir einlernst, keineswegesgesonnenbin. Kommalso und zeige.

Ph. Ruhig nur! Die Hofnung hast du mir vereitelt, wie ich mich an dir zu üben gedachte. Aber wo willst du nun, daſs wir uns sezen, um zu lesen?

229 Sok. Hier laſs uns ablenkend an den Ilissos hinuntergehn, und dann, wo es uns gefallen wird, uns einsam niedersezen.

Ph. Zur rechten Zeit, wie es scheint, bin ich unbeschuhet: denn du freilich bist es immer. So ist es am bequemsten im Bächlein selbst zu gehn; auch ist die Füſse zu nezen nicht unangenehm in dieser Jahreszeit um izige Stunden.

Sok. So gehe voran, und sieh dich um, wo wir uns wohl sezen können.

Ph. Siehst du jene höchste Platane dort?

Sok. Wie sollte ich nicht?

Ph. Dort ist Schatten, und mäſsige Luft, auch Rasen, drauf zu sizen, oder wenn wir wollen uns niederzulegen.

Sok. Gehe also.

Ph. Sage mir, Sokrates, soll nicht hier irgendwo am Ilissos Boreas die Oreithyia geraubt haben?

Sok. So soll er.

Ph. Etwa eben hier? Angenehm wenigstens, rein und durchsichtig ist hier das Bächlein, recht gemacht für Mädchen, daran zu spielen.

Sok. Nein, sondern unterhalb etwa um zwei oder drei Stadien, wo man durchgeht nach dem Tempel der Artemis. Auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

Ph. Ich wuſste es nicht recht. Aber sage, um Zeus willen, Sokrates, glaubst auch du, daſs dieses Geschichtchen wahr ist?

Sok. Wenn ich es nun nicht glaubte, wie

die Klugen, so wäre ich noch nicht ungereimt. Ich würde dann klügeln und sagen, der Wind Boreas habe sie, als sie mit der Pharmakeia spielte, von den Felsen dort in der Nähe herabgeworfen, und dieser Todesart wegen habe man gesagt, sie sei durch den Gott Boreas geraubt worden, oder auch vom Areopagos, denn auch so wird es erzählt, daſs sie von da geraubt worden. Ich aber, o Phaedros, finde dergleichen übrigens ganz artig, nur daſs ein gar kunstreicher und mühsamer Mann dazu gehört, und der eben nicht zu beneiden ist. Nicht etwa wegen sonst einer Ursach, sondern weil er dann nothwendig auch die Kentauren ins Gerade bringen muſs, und hernach die Chimära, und dann strömt ihm herzu ein ganzes Volk von dergleichen Gorgonen und Pegasen, und andern unendlich vielen sowol als unbegreiflichen Naturen, welche einzeln mit wahrlich unzierlicher Kunst auf etwas Wahrscheinliches zu bringen der Ungläubige viel Zeit brauchen wird. Ich aber habe zu dergleichen ganz und gar keine, und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich 230
also kommt es mir vor, so lange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also lasse ich das alles gut sein; und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungethümer als Typhon, oder ein milderes einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edeln Theiles von Natur erfreut. — Doch, Freund, nicht zu vergessen, war dies nicht der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

Ph. Ja eben dieser.

Sok: Bei der Here! dies ist ein schöner Aufenthalt. Denn die Platane selbst ist prächtig belaubt und hoch, und des Gestrauches Höhe und Umschattung gar schön, und so steht es in voller Blüte, daſs es den Ort mit Wohlgeruch ganz erfüllt. Und unter der Platane flieſst die lieblichste Quelle des kühlsten Wassers, wenn man seinen Füſsen trauen darf. Auch scheint hier nach den Statuen und Figuren ein Heiligthum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und wenn du das suchst, auch die Luft weht hier willkommen und süſs, und säuselt sommerlich in das Chor der Cicaden. Unter allem am herrlichsten aber ist das Gras am sanften Abhang in solcher Fülle, daſs man hingestrekt das Haupt gemächlich kann ruhen lassen. Kurz, du hast vortreflich den Führer gemacht, lieber Phaedros.

Ph. Du aber, wunderbarer Mann, zeigest dich ganz seltsam. Denn in der That, wie du auch sagst, einem Fremden gleichst du, der sich umherführen läſst, und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst du aus der Stadt über die Grenze, noch auch selbst zum Thore scheinst du mir herauszugehen.

Sok. Dies verzeihe mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du indeſs, dünkt mich, hast um mich herauszuloken das rechte Mittel gefunden. Denn wie sie mittelst vorgehaltenen Laubes oder Körner hungriges Vieh führen, so könntest du gewiſs, wenn du mir die Rolle mit der Rede vorzeigtest, mich durch ganz Attika herumführen, und wohin du sonst wolltest. Nun wir aber an Ort und Stelle angekommen sind, werde

ich mich wahrscheinlich hier niederlegen. Du aber, in welcher Stellung du am besten lesen zu können glaubst, die wähle und lies.

Ph. So höre denn.

Von dem was mich anbetrift bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daſs dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich fordere aber nur, nicht etwa deshalb zu verfehlen was ich bitte, weil ich mich erkläre, nicht dein Liebhaber zu sein.
Da eben jene zu gereuen pflegt, was sie Gutes 231
erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist; für Andere aber giebt es keine Zeit, in der ihnen anderes Sinnes zu werden geziemte. Denn nicht nothgedrungen, sondern freiwillig, wie Jeder am besten über das seinige sich berathen kann, erweisen sie nach ihrem Vermögen Gutes. Ferner erwägen die Liebenden, was sie schlecht verwaltet haben von dem ihrigen der Liebe wegen, und was Gutes erwiesen, und wenn sie dann die gehabte Beschwerde hinzurechnen, glauben sie schon längst den gebührenden Dank ihren Geliebten entrichtet zu haben. Die aber in keiner Leidenschaft begriffenen können auch weder die Vernachlässigung ihrer Angelegenheiten um jener willen zum Vorwande nehmen, noch die überstandenen Beschwerden in Rechnung bringen, noch aus der Zwietracht mit ihren Angehörigen einen Vorwurf machen, so, daſs so vieler Uebel überhoben, sie nicht anders können, als frohmüthig alles thun, wodurch sie glauben ihnen gefällig zu werden. Ferner wenn um deswillen die Liebhaber den Vorzug verdienen sollen, weil sie behaupten ihren Geliebten über alles ergeben zu sein, und immer bereit sind, sollten sie auch durch Wort und That sich Andern verhaſst machen, ihnen gefällig zu wer-

den: so ist leicht einzusehen, wiefern sie wahr reden, da sie eben so den, für welchen sie späterhin Leidenschaft haben werden, höher achten müssen als die vorigen, und offenbar, wenn es jener wünscht, auch dem früher Geliebten Uebles zufügen werden. Indessen, wie sollte es wohl billig sein, so grofses dem einem solchen Unfall unterworfenen einzuräumen, welchem kein der Sache kundiger abzuhelfen unternehmen würde. Dann auch selbst bekennen sie, dafs sie mehr krank sind, als bei voller Besinnung, und dafs sie zwar wissen, wie schlecht sie bei Verstande sind, aber nicht vermögen, sich selbst zu überwinden. Wie also könnten sie wohl, wenn sie wieder gut bei Verstande sind, dasjenige für wohl gethan halten, was sie in einem solchen Gemüthszustande beschlossen hatten? Ueberdies wenn du aus den Liebhabern dir den besten wähltest, hättest du immer nur unter Wenigen die Wahl; wenn aber auch aus den Uebrigen den dir angemessensten, dann unter Vielen. So dafs weit mehr Hoffnung ist unter den Vielen wirklich den zu finden, der deine Freundschaft verdient. Fürchtest du aber etwa die herrschende Meinung, und dafs dir, wenn es bekannt wird, Schande daraus entstehen könnte: so ist freilich wahrscheinlich, dafs Liebhaber, welche von den Uebrigen eben so glauben beneidet zu werden, wie sie es unter
232 einander thun, einen Reiz haben werden, Jemanden zu erzählen und selbstgefällig sich gegen Jedermann zu rühmen, dafs sie nicht vergeblich sich angestrengt; eben so aber, dafs die nicht leidenschaftlichen, da sie über sich selbst Gewalt haben, das Bessere dem Ruhme bei den Menschen vorziehen werden. Ferner ist wohl unvermeidlich, dafs sehr Viele erfahren und se-

hen müssen, wie Liebhaber ihren Geliebten nachgehen, da sie ein eignes Geschäft daraus machen, so daſs, wo sie sie nur im Gespräch mit einander sehen, sie auch glauben die Befriedigung der Begierde wäre schon vorangegangen oder werde so eben erfolgen, nicht leidenschaftlichen aber habe Niemand auch nur den Gedanken ihres Umgangs wegen etwas vorzuwerfen, indem jeder es natürlich findet, daſs man sich mit Andern unterrede, es geschehe nun aus Zuneigung oder irgend eines Vergnügens wegen. Ja wenn etwa dich Furcht anwandeln sollte, indem du bedenkst, wie schwer es halte, daſs eine Freundschaft beständig bleibe, und wie in andern Fällen zwar, wo Uneinigkeit entsteht, beide gemeinschaftlich den Schaden erleiden, hier aber, wenn du das Höchste gewährt hättest, dir allein groſser Nachtheil entstehen könne: so hast du billig auch darin weit mehr die Leidenschaftlichen zu fürchten. Denn vieles ist was sie betrübt, und von allem glauben sie, daſs es ihnen zum Nachtheil geschehe. Daher sie auch vom Umgange mit Andern den Geliebten zurükhalten, aus Furcht, daſs Vermögende sie an Reichthum übertreffen, Gebildete aber ihnen an Einsicht überlegen sind, und was sonst Jemand Gutes besizt, dessen Wirkung suchen sie abzuwehren. Ueberreden sie dich nun, solchen verhaſst zu werden, so entblöſsen sie dich von Freunden; wenn du aber, dein Bestes erwägend, verständiger als jene urtheilst, so kommst du in Zwistigkeit mit ihnen. Die aber nicht als Liebhaber erlangt, sondern durch ihre Tugend sich erworben haben was sie wünschten, werden nicht deine Gesellschafter eifersüchtig beneiden, sondern eher die es nicht sein wollen hassen, in der Meinung, daſs du

von diesen geringschäzig übersehen werdest, von Jenen aber Nuzen haben könnest; so daſs weit mehr Hoffnung ist, es werde Freundschaft aus dieser Verbindung entstehen, als Feindschaft. Auch haben ja unter den Leidenschaftlichen viele weit eher das Verlangen nach dem körperlichen Genuſs, als sie die Gemüthsart kennen gelernt und die übrigen Eigenschaften in Erfahrung gebracht haben, so daſs ungewiſs ist, ob sie auch dann noch werden Freunde sein wollen, wenn ihre Begierde gestillt ist; dagegen keinesweges zu vermuthen ist, daſs den
233 nicht leidenschaftlichen, welche dieses, erst nachdem sie schon lange Freunde waren, gethan, eben das, was ihnen Genuſs gewährte, die Freundschaft verringern sollte, sondern es wird vielmehr dieses ein Zeichen bleiben dessen, was in Zukunft geschehen wird. Ja es steht dir auch bevor, mehr im Guten zuzunehmen, wenn du mir, als wenn du einem Liebhaber Gehör giebst. Denn jene loben auch gegen das Bessere alles, was du redest und thust, einiges aus Furcht sich unangenehm zu machen, anderes, weil die Begierde sie hindert, es richtiger einzusehen. Denn in dergleichen zeigt sich die Gewalt der Liebe: die Unglüklichen bewegt sie, auch das, was Andern gar keine Unlust verursacht, für quälend zu halten, die Glüklichen aber nöthiget sie, auch an dem, was keiner Lust werth ist, ihr Lob zu verschwenden. So daſs man Geliebte weit mehr bedauern als sie beneiden sollte. Wenn du aber mir Gehör giebst, so werde ich zuerst nicht nur des augenbliklichen Vergnügens pflegend mit dir umgehen, sondern des künftig zu erwartenden Nuzens, nicht von der Leidenschaft besiegt, sondern mich selbst besiegend, noch auch über Kleinigkeiten hefti-

gen Zwiespalt erregend, sondern erst über wichtige Dinge langsam gelindem Unwillen Raum gebend, das Unvorsäzliche verzeihend, das Vorsäzliche abzurathen bestrebt. Denn dies sind die Kennzeichen einer für lange Dauer geeigneten Freundschaft. Wofern dir aber dieses einfällt, daſs unmöglich eine Freundschaft stark sein könne, wenn nicht einer leidenschaftlich liebt: so muſst du bedenken, daſs wir dann auch weder unsern Kindern sehr anhänglich sein könnten, noch unsern Eltern, noch auch treue Freunde haben, die es nicht aus einer solchen Begierde geworden sind, sondern aus irgend einem andern Antriebe. Ferner wenn man den bedürftigsten am meisten gefällig sein soll: so müſste man dann auch in andern Dingen nicht den Vortreflichsten sondern den Hülflosesten Gutes erweisen. Denn von den gröſsten Uebeln befreit, werden diese auch den meisten Dank wissen. Ja auch zu seinen besonderen Festen müſste dann Jeder nicht die Freunde einladen, sondern die Allmosen suchenden und die der Sättigung bedürfen. Denn diese werden dem Geber anhänglich sein, und ihm aufwarten zu Hause und drauſsen, und am meisten erfreut sein, und nicht die wenigste Erkenntlichkeit empfinden, und ihm vieles Gute anwünschen. Vielleicht aber ist es rathsam, nicht den sehr bedürftigen sich gefällig zu erzeigen, sondern denen, welche am meisten ihre Erkenntlichkeit beweisen können, nicht also den Leidenschaftlichen allein, sondern denen, welche der Sache 234
würdig sind, noch allen, die wohl deiner Jugend genieſsen möchten, sondern welche auch dem älter gewordenen, was sie Gutes besizen, mittheilen werden; nicht denen, die ihres Wunsches gewährt, gegen die Uebrigen prahlen, son-

dern denen, die verschämt gegen Jedermann schweigen werden; nicht denen, welche nur kurze Zeit sich um dich beeifern, sondern denen, welche das ganze Leben hindurch auf gleiche Weise deine Freunde sein werden; noch auch denen, welche nach gestillter Lust nur Vorwand zur Zwietracht suchen, sondern welche, nachdem sie deine Jugend genossen, dann auch ihre Tugend an dir beweisen werden. Du also gedenke des Gesagten, und erwäge auch noch dieses, daſs Liebhaber von ihren Freunden getadelt werden, als wäre es ein böses Bestreben, daſs aber den nicht leidenschaftlichen noch nie einer von den Angehörigen getadelt hat, als berathe er sich deshalb schlechter. Vielleicht aber möchtest du mich fragen, ob ich dir anmuthe, Allen, welche dich nicht leidenschaftlich lieben, gefällig zu sein; ich aber denke auch, ein Liebender wird dich nicht heiſsen gegen alle Liebenden diese Gesinnung zu haben. Denn weder würde es den Empfangenden zu gleicher Dankbarkeit verpflichten, noch wäre es dir, da du Andern verborgen bleiben willst, eben so leicht möglich. Es soll aber daraus gar kein Schaden, sondern Vortheil für beide entstehen. Ich nun halte das Gesagte für hinreichend, wenn aber du noch etwas als übergangen vermissest, so frage.

Nun, Sokrates, was dünkt dich von der Rede? Nicht daſs sie wunderschön sowohl im Uebrigen als auch besonders im Ausdruk gearbeitet ist?

Sok. Ganz göttlich allerdings, Freund, so daſs ich auſser mir bin. Und dieses hast du mir angethan, o Phaedros, indem ich auf dich sah, und du mir schienst vor Freude zu glänzen über die Rede während des Lesens. Denn in dem

Gedanken, dafs du mehr verstehest als ich von
diesen Dingen, folgte ich dir, und so nachfol-
gend bin ich immer entzükt gewesen mit dir,
herrlichen Seele.

Ph. Wohl! auf diese Art also denkst du zu
scherzen?

Sok. Denkst du, ich scherze und meine es
nicht ganz ernsthaft?

Ph. Keinesweges, o Sokrates. Aber in
Wahrheit sage mir beim Zeus der Freundschaft,
glaubst du, dafs irgend ein anderer Hellene et-
was anderes grofseres als dieses und mehreres sa-
gen könnte über dieselbe Sache?

Sok. Wie denn? Auch hierüber soll von
mir und dir die Rede gelobt werden, dafs der
Verfasser das Richtige gesagt habe, und nicht
darüber nur, weil er alle Worte so rund und ge-
nau mit fester Hand abgedreht hat? Wenn es
sein soll, mufs ich es zugeben, dir zu gefallen.
Denn mir ist es entgangen wegen meiner Unfä-
higkeit, weil ich nämlich nur auf das Redneri- 235
sche darin Achtung gab, und dieses dachte ich
würde Lysias selbst nicht für hinreichend hal-
ten. Ja er schien mir gar, wenn du es nicht et-
wa anders meinst, Phaedros, zwei oder dreimal
dasselbe zu sagen, als wäre es ihm eben nicht gar
leicht vieles zu reden über dieselbe Sache, in-
dem ihm vielleicht auch gar nichts gelegen war
hieran. Und daher ist er mir vorgekommen wie
ein junger Mensch, der seine Freude daran hat,
zu zeigen, dafs er im Stande ist, indem er die-
selbe Sache jezt so, dann anders ausdrükt, beide-
mal vortreflich zu reden.

Ph. Nichts ist dies gesagt, Sokrates. Denn
eben dies findet sich ganz vorzüglich in der Re-
de. Denn was schikliches zu sagen in der Sache
lag, davon hat sie nichts übergangen, so dafs

etwas anderes gröfseres und besseres, als das von ihm angeführte, Niemand jemals sagen kann.

Sok. Dieses werde ich dir nicht mehr im Stande sein zu glauben. Denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die eben hierüber geredet und geschrieben haben, werden mich der Unwahrheit zeihen, wenn ich dir dieses aus Gefälligkeit einräume.

Ph. Wer sind diese? und wo hast du besseres als dies gehört?

Sok. Jezt gleich zwar kann ich es so nicht sagen; offenbar aber habe ich dergleichen von irgend jemand gehört, entweder von der schönen Sappho oder von dem weisen Anakreon, oder auch von Schrifstellern in ungebundener Rede. Woher ich dieses schliefse? Voll ja, du Theurer, tragend die Brust fühle ich, dafs ich ganz andere Dinge als jener zu sagen hätte, und nicht schlechtere. Dafs ich nun aus mir selbst nichts davon ersonnen habe, weifs ich gewifs, da ich meines Unverstandes mir bewufst bin. Also denke ich bleibt nur übrig, dafs ich aus fremden Strömen durch das Gehör angefüllt worden bin, wie ein Gefäfs; aus Träumerei aber habe ich auch das schon wieder vergessen, wie und von wem ich es gehört.

Ph. Wohl, du prächtiger Mann, dies war vortreflich gesprochen. Du also sollst mir, von wem und wie du es gehört, gar nicht sagen, auch nicht wenn ich es verlange. Nur eben das was du sagst, thue mir. Versprich du mir, desselbigen, was in meinem Buche steht, dich enthaltend anderes besseres und nicht weniger zu sagen. Dagegen verspreche ich Dir, wie die Neun Archonten eine goldne Statue von gleichem Maafs nach Delphi zu verehren, nicht von mir allein, sondern auch deine.

Sok. Ein gar lieber und wirklich goldner Mensch bist du mir, Phaedros, wenn du meinst, ich behaupte, daſs Lysias die Sache ganz und gar verfehlt habe, und daſs es möglich sei lauter andere Dinge als er zu sagen. Dieses aber, denke ich, kann auch dem schlechtesten Schriftsteller nicht begegnen. Gleich hier, wovon die Rede ist, was glaubst du, wenn einer beweisen wollte, man müsse dem Nichtverliebten eher gefällig sein als dem Verliebten, überginge aber die Verständigkeit des Einen zu loben und die Unverständigkeit des Andern zu tadeln, welches ganz nothwendig ist, würde er dann irgend etwas anderes zu sagen im Stande sein? Sondern 236
dergleichen, glaube ich, ist jedem Redenden zu lassen und zuzugestehen; und in dergleichen auch nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung zu loben, an dem nicht nothwendigen und schwerer zu findenden aber auſser der Anordnung auch die Erfindung.

Ph. Ich räume ein, was du sagst, denn du dünkst mich ganz billig gesprochen zu haben. Daher will ich mich auch so beweisen. Daſs der Liebende mehr als der nicht leidenschaftliche krank sei, davon will ich dir verstatten auszugehen, und wenn du mir im übrigen mehr andere und bessere Sachen vorträgst, als Lysias, sollst du immer noch neben der Kypseliden Weihgeschenk aus gehämmerter Arbeit in Olympia stehen.

Sok. Du nimmst es ganz ernsthaft, Phaedros, daſs ich deinen Liebling angegriffen, um dich aufzuziehen nämlich, und meinst wohl, ich werde wirklich versuchen, über seine Kunst hinaus etwas anderes schöneres zu sagen.

Ph. Was dies nun betrift, Freund, so giebst du mir jezt dieselbe Blöſse. Reden also muſst

du jezt auch auf jeden Fall, so wie du eben kannst. Damit wir aber nicht den ganzen lästigen Spaſs der Komödie durchzumachen nöthig haben, und Einer dem Andern dasselbe zurükzugeben: so sieh dich vor, und nöthige mich nicht erst dir Jenes zu sagen: Wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kennte, müſste ich auch mich selbst vergessen haben, und daſs er wohl Lust hatte zu reden, doch aber den Spröden machte; sondern überlege, daſs wir von hinnen nicht gehen, ehe du das gesagt hast, was du behauptetest in der Brust zu tragen. Wir sind hier allein ganz einsam, und ich bin der stärkere und jüngere. Aus dem allen nun vernimm was ich meine, und wolle doch ja nicht gezwungen lieber als freiwillig reden.

Sok. Aber du launiger Phädros, lächerlich werde ich mich machen, wenn nach einem treflichen Künstler ich Ungelehrter unvorbereitet rede über dieselbe Sache.

Ph. Weiſst du wie es steht? Höre auf dich gegen mich zu zieren; sonst weiſs ich etwas, was ich nur sagen darf, um dich gleich zum Reden zu zwingen.

Sok. So sage es also ja nicht.

Ph. Mit nichten, sondern ich sage es allerdings, und die Rede soll mir ein Schwur sein. Ich schwöre dir also, ja bei welchem Gotte doch? oder willst du bei dieser Platane? daſs wahrlich, wenn du mir nicht die Rede hältst, hier Angesichts ihrer selbst ich dir nie keine andere Rede von Niemand weder zeigen noch verrathen werde.

Sok. Weh! Du Böser! Wie gut hast du verstanden, einen redeliebenden Mann zu zwingen, daſs er thue, was du nur begehrst.

Ph. Was hast du also, daſs du dich noch sträubst?

Sok. O gar nichts mehr, seit du dieses geschworen hast. Denn wie könnte ich mich wohl einer solchen Lokspeise enthalten?

Ph. Rede also. 237

Sok. Weiſst du wohl, wie ich es machen will?

Ph. Womit denn?

Sok. Verhüllt will ich sprechen, damit ich aufs schnellste die Rede durchjage, und nicht etwa, wenn ich dich ansehe, aus Scham in Verwirrung gerathe.

Ph. Rede nur, und übrigens halte es wie du willst.

Sok. Wohlan denn, o Musen! ihr heiſset nun wegen der Art des Gesanges die hochgekehlten, oder es sei, daſs ihr nach dem langhalsigen Geschlecht der tonreichen Schwäne diesen Namen führt. Verleihet mir Beistand hier zu der Rede, welche dieser Trefliche mich nöthiget zu sprechen, damit nur sein Freund, der ihm schon immer kunstreich zu sein schien, ihm nun noch mehr so erscheine.

Es war also ein Knabe oder vielmehr ein halberwachsener Jüngling, der hatte der Liebhaber sehr viele. Unter diesen war einer sehr listig, welcher den Knaben, gegen den er nicht minder als Einer, Leidenschaft hegte, dennoch überredet hatte, er hege keine; und einst als er ihn mit Bitten bedrängte, ihn auch eben dieses überredete, daſs er den Nichtliebenden vor dem Liebenden begünstigen müsse. Er redete aber also.

In allen Dingen, mein Kind, giebt es nur einen Anfang für die, welche mit Erfolg wollen Berathschlagungen anstellen: sie müssen dasje-

Staatliche Bibliothek Bamberg

jenige kennen, worüber sie Rath pflegen, oder unvermeidlich ihres Endzwekes gänzlich verfehlen. Die Meisten nun merken nicht, daſs sie das Wesen der Dinge nicht kennen. Als kennten sie es also, verständigen sie sich nicht darüber im Anfange der Untersuchung, und im Fortgange begegnet dann was ihnen gebührt, daſs sie weder mit sich selbst noch unter einander einig sind. Mich also und dich möge nicht treffen, was wir Andern vorwerfen, sondern da dir und mir die Frage vorliegt, ob mit dem welcher leidenschaftlich liebt oder nicht, besser sei Freundschaft zu stiften: so laſs uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsezend, in Hinsicht und Beziehung auf diese dann die Untersuchung anstellen, ob sie Vortheile oder Schaden hervorbringt. Daſs nun diese Liebe eine Begierde ist, gestehet Jeder; wiederum aber wissen wir, daſs auch nicht so Liebende ebenfalls der Schönen begehren. Woran also wollen wir den so Liebenden und den andern unterscheiden? Wir müssen demnach bemerken, daſs es in einem Jeden von uns zwei herrschende und führende Triebe giebt, welchen wir folgen, wie sie eben führen, eine eingebohrne Begierde nach dem Angenehmen und eine erworbene Gesinnung, welche nach dem Besten strebt. Diese beiden nun sind in uns bald übereinstimmend, zuweilen auch wieder veruneiniget, da denn jezt diese, dann wieder die andere siegt. Wenn nun die Gesinnung uns
238 zum Besseren durch Vernunft führet und regieret, so heiſst diese Regierung Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos hinziehet zur Lust, und in uns herrscht, wird diese Herrschaft Wildheit genannt. Die Wildheit aber

ist vielnamig: denn sie ist vieltheilig und vielartig. Und die von diesen Arten zufällig den Vorzug gewinnende trägt ihren eignen Namen zur Benennung auf den der sie besizt hinüber, einen weder schönen noch wünschenswerthen. Denn eine auf den Wohlschmak der Speisen gerichtete Vernunft und andere Begierden besiegende Begierde heifst Schlemmerei, und wird auch dem sie hegenden dieselbe Bezeichnung zuziehen. Von der aber im Trunke gewaltigen und den Besizer dahin führenden ist klar, welchen Beinamen sie erhalten wird; und so auch die übrigen diesen verwandten, und verwandten Begierden zugehörigen Namen, wie jede, wenn sie die Herrschaft führt, zu bezeichnen ist, sind bekannt. Und um welcher willen das bisherige gesagt worden, ist wohl auch schon einleuchtend, auch dieses aber wird, ausdrüklich gesagt, deutlicher werden, als wenn es nicht gesagt würde. Nämlich die vernunftlose jene auf das Bessere bestrebte Gesinnung beherrschende zur Lust an der Schönheit hinführende, und wiederum von den ihr verwandten Begierden auf die Schönheit des Leibes hingeführte Begierde, wenn sie sich kräftig verstärkt hat, und der herrschende Trieb geworden ist, erhält von ihrem Gegenstande, dem Leibe, den Namen, und wird Liebe genannt. — Doch, lieber Phaedros, scheint auch dir, so wie mir, dafs etwas Göttliches mich angewandelt?

Ph. Allerdings, o Sokrates, hat ein ganz ungewöhnlicher Flufs der Rede dich ergriffen.

Sok. Still also, höre mich weiter. Denn in Wahrheit göttlich scheint dieser Ort zu sein, so dafs, wenn ich vielleicht mehr als einmal im Verfolg der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nur nicht wundern mögest.

Ist ja schon jezt was ich rede nicht fern von Dithyramben.

Ph. Sehr richtig bemerkt.

Sok. Davon nun bist du Ursach. Doch höre das Uebrige, sonst möchte vielleicht verscheucht werden, was über mich kommt. Dafür nun mag Gott sorgen, wir aber müssen mit unserer Rede zu dem Knaben uns wenden.

Gut denn, mein Theurer, was dasjenige
ist, worüber wir berathschlagen, ist nun gesagt
und bestimmt. In Beziehung hierauf also lafs
uns das übrige erörtern, welcher Vortheil oder
Schaden von dem Liebenden oder Nichtlieben-
den dem, der ihnen willfahret, wahrscheinlich
bevorstehe. Nothwendig nun wird der von der
Begierde beherrschte und der Lust dienende den
Geliebten aufs angenehmste für sich bearbeiten.
Einem Kranken aber ist das nicht widerstre-
bende angenehm, das gleiche und stärkere aber
verhafst. Weder besser also noch ihm selbst
239 gleich wird ein Liebhaber gern seinen Liebling
haben mögen, sondern schwächer und unvoll-
kommner als er wird er ihn zu machen suchen.
Schwächer aber ist der Unverständige als der
Weise, der Feige als der Tapfere, der Unbe-
redte als der Rednerische, der Langsame als der
Schnelldenkende. Solche also und noch andere
dem Geistesvermögen des Geliebten erst entste-
hende oder von Natur schon einwohnende Uebel
mufs der Liebhaber im lezten Falle mit Freuden
wahrnehmen, im ersteren selbst befördern oder
sich des augenbliklich Angenehmen beraubt se-
hen. Neidisch mufs er also sein, und schon
durch Abhaltung von andern auch nüzlichen
Verbindungen, durch welche am meisten ein
Mann aus ihm werden könnte, ihm grofsen
Schaden verursachen, den gröfsten aber in Hin-

sicht derjenigen, welche ihn im eigentlichen Sinn weise machen würde. Dies nun ist die göttliche Philosophie, von der also der Liebhaber den Liebling gewiſs, aus Furcht ihm verächtlich zu werden, weit entfernt halten, und auch übrigens alles anwenden wird, damit er in allen Dingen unwissend und in allem auf den Liebhaber zu sehen genöthiget bleibe, in welchem Zustande er dann diesem zwar am meisten zur Lust, sich selbst aber eben so sehr zum Schaden gereichen wird. Für die Seele also ist in keiner Hinsicht ein heilsamer Aufseher oder Gefährte der Mann, den Liebe ergriffen. Wie aber des Körpers, dessen er Herr geworden ist, Bildung und Pflege, und was für eine derjenige besorgen wird, welcher dem Angenehmen statt des Guten genöthigt ist nachzustreben, das müssen wir hiernächst sehen. Es wird sich aber zeigen, daſs er einen weichlichen und nicht einen harten aufsucht, nicht der im reinen Sonnenschein aufgewachsen ist, sondern im dumpfigen Schatten, an männliche Arbeiten und anstrengende Leibesübungen nicht gewöhnt, gewöhnt aber an eine zärtliche und unmännliche Lebensart, mit fremden Farben und Verzierungen aus Mangel an eigenen geziert, und was sonst hiemit zusammenhängt, des alles sich befleiſsigend. Welches bekannt ist, und nicht nöthig weiter hineinzugehen, sondern wenn wir ein Hauptstük nur herausgehoben, wollen wir uns zu etwas anderem wenden. Mit einem solchen Körper nämlich wird einer im Kriege wie in andern dringenden Nöthen den Feinden wohl Muth, den Freunden aber und den Liebhabern selbst Besorgniſs einflöſsen. Dieses also wollen wir als bekannt vorbeigehen, und das folgende darthun, welchen Vortheil oder Scha-

den für das Besizthum uns des Liebenden Umgang und Vormundschaft anrichten wird. Einleuchtend nun ist hier dies wohl Jedem, und am meisten dem Liebhaber, daſs er eben von den liebsten, wohlthuendsten und göttlichsten unter allen Besizthümern vor allen den Geliebten verwaiset zu sehen wünscht. Denn Vater und Mutter, Verwandte und Freunde sähe er ihm gern entrissen, da er sie für Störer und Tadler eben des angenehmsten Umganges mit ihm ansieht.
240 Aber auch den Vermögenden an Gold oder anderem Eigenthum kann er nicht für eben so leicht zu erobern achten, noch wenn dies geschehen, für leicht zu handhaben. Weshalb denn nothwendig der Liebhaber dem Liebling es miſsgönnt, wenn er Reichthum besizt, wenn er ihn aber verliert, sich erfreut. Ferner auch ehelos, kinderlos, heerdlos muſs so lange als möglich den Liebling der Liebhaber zu sehen wünschen, die ihm süſse Frucht aufs längste zu genieſsen sich sehnend. Es giebt freilich noch anderes verderbliche, aber es hat doch ein Dämon dem meisten eine unmittelbare Lust beigemischt; wie dem Schmeichler, einem furchtbaren Thiere und groſsem Uebel, hat doch die Natur dies beigegeben, daſs er ein nicht ungebildetes Vergnügen gewährt. Auch eine Hetäre könnte einer als verderblich tadeln, und was man sich sonst dergleichen hegt und pflegt, wobei aber doch immer sich findet, daſs es für den Augenblik sehr angenehm ist; dem Liebling aber ist der Liebhaber nächst dem verderblichen auch noch im täglichen Umgang höchst unerfreulich. Denn gleich und gleich an Jahren, sagt schon der alte Spruch, erfreut einander, weil, glaube ich, die Gleichheit des Alters zu gleichen Vergnügungen hinführend durch diese Aehnlichkeit Freund-

schaft erzeugt. Und dennoch giebt es einen Ueberdruſs auch in dem Umgange von solchen. Aber Gezwungenes, sagt man, ist gewiſs allen lästig in allen Dingen, und dieses noch auſser der Unähnlichkeit findet sich ganz besonders in dem Umgange des Liebhabers mit dem Liebling. Denn den so viel jüngeren will der Aeltere weder Tag noch Nacht gutwillig verlassen, so wird er von innerem Drang und Verlangen getrieben, welches jenem zwar immer Vergnügen gewährt, indem er den Geliebten sieht, hört und mit allen Sinnen genieſst, so daſs er ihm mit Lust unaufhörlich anklebend dienet: welchen Trost aber oder welche Lust gewährt es dem Geliebten, um zu verhindern, daſs dieser nicht, wenn er ihn so lange Zeit um sich hat, den äuſsersten Widerwillen fasse, indem er eine alternde nicht mehr blühende Gestalt vor Augen hat und was hiemit sonst zusammenhängt, wovon schon die Beschreibung zu hören dem Ohre nicht erfreulich ist, vielweniger sich unaufhörlich gezwungen damit selbst zu befassen; indem er ferner mit argwöhnischer Wachsamkeit bewacht wird überall und gegen alle, und unzeitiges überschwengliches Lob anhören muſs, und eben so auch Tadel, schon von dem Nüchternen unerträglichen, ganz unanständigen aber noch überdies von dem Berauschten, mit übersatter unverhüllter Dreistigkeit redenden. Indem er liebt also, ist er ihm verderblich sowohl als widerlich; hat aber die Liebe aufgehört, so ist er ihm für die künftige Zeit treulos, für welche er eben so vieles mit vielen Schwüren und Bitten verheiſsend ihn vormals kaum hielt, daſs er den unangenehmen Umgang ertrug in Hoffnung des Vortheils. Dann also, wann er erfüllen soll, hat er schon einen andern Herrn und 241

und Führer in sich aufgenommen, Verstand und Besonnenheit anstatt der Liebe und des Wahnsinns, und ist ein Anderer geworden seinem Liebling unbemerkt. Dieser also fordert den Dank für das damalige, indem er das vorgegangene und verabredete ihm in Erinnerung bringt, als ob er noch mit demselben Menschen redete. Jener aber will aus Scham nicht wagen zu gestehen, dafs er ein anderer geworden, noch auch weifs er, wie er die Schwüre und Versprechungen aus der damaligen unverständigen Zeit, nun er Verstand und Besonnenheit gefunden hat, erfüllen kann, ohne, wenn er eben wie der ehemalige handelt, ihm auch ähnlich und wieder derselbe zu werden. Ein Ausreifser wird also nun der ehemalige Liebhaber, und begiebt sich, nun die Scherbe anders gefallen ist, seiner Seits auf die Flucht. Der andere aber mufs ihm nachsezen, unwillig und in Verwünschungen ausbrechend, weil er die ganze Sache von Anbeginn nicht verstanden hat, dafs er nemlich nie hätte sollen dem Liebenden und also nothwendig Unverständigen gefällig sein, sondern weit eher dem nicht liebenden und verständigen; wo aber nicht, er sich dann allemal einem treulosen hingäbe, einem neidischen, beschwerlichen, widerlichen, verderblichen für sein Vermögen, verderblichen auch für die Tüchtigkeit seines Körpers, am verderblichsten aber für die Ausbildung seiner Seele, über welche es doch weder für Menschen noch Götter in Wahrheit etwas köstlicheres giebt oder jemals geben kann. Dieses also mufst du bedenken, o Knabe, und die Freundschaft des Liebhabers kennen lernen, dafs sie nicht wohlwollender Natur ist, sondern dafs nur nach Art der Speise um der Sättigung

willen gleichwie Wölfe das Lamm, so lieben den Knaben Verliebte.

Da hast du es ja, Phädros! Nicht weiter sollst du mich auch nun reden hören, sondern hier soll die Rede ihr Ende haben.

Ph. Aber ich dachte ja, sie wäre erst in der Hälfte, und würde nun noch gleiches von dem Nichtliebenden sagen, daſs man dem lieber gefällig werden müsse, indem sie darstellte, was er Gutes an sich hat. Warum also, o Sokrates, hörst du schon jezt auf?

Sok. Hast du denn nicht gemerkt, du Seliger, daſs ich schon Verse spreche, nicht mehr nur Dithyramben, und das noch indem ich tadle? Wenn ich nun erst anfinge, den Andern zu loben, was meinst du werde es dann werden? Weiſst du wohl, daſs ich von den Nymphen, denen du mich vorsezlicher Weise vorgeworfen, ganz vollkommen werde begeistert werden? Ich sage also nur mit einem Worte, daſs weshalb wir den einen geschmäht haben, davon dem Andern das entgegenstehende Gute beiwohne. Was bedarf es einer langen Rede? Denn über beide ist genug gesagt, und so mag nun der Fabel begegnen, was ihr gebührt, ich aber gehe über diesen Fluſs zurük, ehe ich von Dir zu etwas noch ärgerem gezwungen werde.

Ph. Nur jezt noch nicht, Sokrates, bis die 242
Hize vorübergeht. Oder siehst du nicht, daſs die Sonne eben recht im Mittage steht? Sondern laſs uns hier bleiben, und über das Gesprochene reden, bis wir, sobald es sich abgekühlt hat, gehen können.

Sok. Göttlich bist du, was Reden betrifft, Phädros, und recht zu bewundern. Denn ich glaube, von allen während deines Lebens gesprochenen Reden hat Niemand mehrere als du

ans Licht gebracht, theils indem du sie selbst gehalten, theils Andere auf irgend eine Art dazu genöthiget. Den Simmias von Thebä nehme ich aus, die Uebrigen besiegst du bei weitem. Auch jezt wieder dünkst du mich Ursach geworden zu sein, dafs eine Rede müfs gesprochen werden.

Ph. Keinen Krieg verkündigest du mir hiemit. Aber wie doch und was für eine?

Sok. Als ich im Begriff war, durch den Flufs zu gehen, hat sich mir der Geist und das gewohnte Zeichen gemeldet, und eine Stimme glaubte ich von dorther zu hören, die mir wehrte, von dannen zu gehen, bevor ich mich gereiniget, also als hätte ich etwas gesündiget gegen die Gottheit. Nun bin ich auch ein Wahrsager, kein grofser zwar, sondern nur wie die, welche schlecht schreiben, soviel ich für mich selbst brauche. Daher also kenne ich schon genau die Versündigung. Wie ein weissagendes Wesen, Freund, ist doch die Seele. Denn mich beunruhigte etwas schon lange als ich noch die Rede sprach, und ich ängstete mich nach dem Ibykos, ob ich nicht gegen Götter frevelnd eitelen Ruhm von den Menschen tauschte. Nun aber weifs ich die Versündigung.

Ph. Welche meinst du denn?

Sok. Eine arge Rede, Phädros, eine sehr arge hast du selbst hergebracht, und auch mich zu reden gezwungen.

Ph. Wie so doch?

Sok. Eine einfältige und auch etwas ruchlose; und welche ärgere könnte es wohl geben?

Ph. Keine gewifs, wenn du recht hast.

Sok. Wie denn? Hältst du den Eros nicht für der Aphrodite Sohn und einen Gott?

Ph. Das sagt man von ihm.

Sok. Nicht aber Lysias, noch auch deine

Rede, wie sie durch meinen von dir bezauberten Mund ist gesprochen worden. Wenn also, wie es doch ist, Eros ein Gott und die Liebe etwas göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas böses sein. Die vorigen Reden aber sprachen beide von ihr, als wäre sie dieses. Hiedurch also sündigten sie gegen den Eros; nächstdem aber ist auch ihre Einfalt sehr artig, daſs sie ohne irgend etwas gesundes oder wahres gesagt zu haben sich ein Ansehn geben, als wären sie etwas, wenn sie vielleicht einige Leutlein hintergehen, und sich wissen geltend zu machen bei ihnen. Ich also, Freund, muſs mich reinigen. Es giebt 243
aber für die in Dichtungen über die Götter sündigenden eine alte Reinigung, von welcher Homeros nichts wuſste, Stesichoros aber. Denn als er der Augen beraubt ward wegen Schmähung der Helena, blieb ihm nicht wie dem Homeros die Ursach unbekannt, sondern als ein den Musen Vertrauter erkannte er sie wohl, und dichtete sogleich sein „Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja", und nachdem er den ganzen sogenannten Widerruf gedichtet, ward er alsbald wieder sehend. Ich nun will eben hierin weiser sein als jene. Denn ehe mir noch etwas übles begegnet wegen Schmähung des Eros, will ich versuchen, ihm den Widerruf zu entrichten mit entblöſstem Haupt, und nicht wie vorher mit verhülletem aus Scham.

Ph. Angenehmeres als dieses, Sokrates, konntest du mir gar nicht sagen.

Sok. Du siehst es doch ein, mein guter Phädros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen haben, die lezte sowohl als die aus dem Buche gelesene? Denn hätte ein edler

Mann von sanftem Gemüth und der einen eben solchen liebt oder je zuvor geliebt hat, uns zugehört, als wir sagten, daſs Liebhaber über Kleinigkeiten groſsen Zwist erregten, und den Lieblingen abgünstig wären und verderblich, wie meinst du nicht, er würde glauben solche zu hören, die unter Bootsknechten aufgewachsen nie eine anständige Liebe gesehen? und daſs viel fehlen würde, daſs er uns beistimmen sollte in dem, worin wir die Liebe tadelten.

Ph. Vielleicht wohl beim Zeus, o Sokrates.

Sok. Aus Scham also vor diesem, und aus Furcht vor dem Eros selbst will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den unschmakhaften Ton des zuvorgehörten hinunterspülen. Ich rathe aber auch dem Lysias aufs baldigste dafür zu schreiben, daſs man dem Liebenden eher als dem Nichtliebenden, wenn sonst alles gleich ist, müsse gefällig sein.

Ph. Sei nur versichert, daſs es gewiſs so geschehen soll. Denn hast du des Liebhabers Lob gesprochen, so muſs nothwendig Lysias von mir genöthiget werden, auch hierüber eine Rede zu schreiben.

Sok. Das glaube ich gern, so lange du bleibst wer du bist.

Ph. Rede also dreist heraus.

Sok. Wo ist mir aber der Knabe, zu dem ich sprach? damit er auch dieses höre, und nicht etwa unbelehrt eilfertig dem Nichtliebenden willfahre.

Ph. Dieser ist dir immer ganz nahe zugegen, wenn nur du willst.

244 Sok. So wisse denn, schöner Knabe, daſs die vorige Rede von dem Myrrhinusier Phädros herrührte, dem Sohne des Pythokles; die ich aber jezt sprechen will, ist von dem Stesichoros

aus Himera, dem Sohne des Euphemos. So aber muſs sie gesprochen werden, daſs unwahr ist jene Rede, welche behauptet, auch wenn ein Liebhaber da sei, müsse man vielmehr dem Nichtliebenden willfahren, weil nemlich jener wahnsinnig ist, dieser aber vernünftig. Denn wenn freilich ohne Einschränkung gölte, daſs der Wahnsinn ein Uebel ist, dann wäre dieses wohl gesprochen: nun aber entstehen uns die gröſsten Güter aus einem Wahnsinn, der durch göttliche Gunst verliehen wird. Denn die Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodone haben im Wahnsinn vieles Gute in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas zugewendet, in der Besonnenheit aber weniges oder gar nichts. Wollten wir auch noch die Sibylla anführen, und was für andere sonst noch durch begeistertes Wahrsagen Vielen vieles für die Zukunft vorhersagend geholfen, so würden wir uns ausdehnen, und doch nur Jedem bekanntes sagen. Dies aber ist werth es anzuführen, daſs auch unter den Alten die, welche die Namen festgesezt, den Wahnsinn nicht für etwas schändliches oder für einen Schimpf hielten, weil sie sonst nicht die edelste Kunst, durch welche die Zukunft beurtheilt wird, eben jenen Namen ihr einflechtend, Wahnsagekunst genannt hätten; sondern dafür haltend, er sei etwas Gutes, wenn er durch göttliche Schikung entsteht, haben sie jene Kunst so benannt. Denn nur erst die Neueren haben ungeschikter Weise das R hineingesezt statt des N, und sie Wahrsagekunst geheiſsen. Eben so haben sie jene andere von Besonnenen vermittelst der Vögel und anderer Zeichen angestellte Erforschung der Zukunft als eine mit Bewuſstsein menschlichem Dafürhalten verschaffte Einsicht und Wis-

senschaft das Wifssagen genannt, welches jezt die Neueren durch den breiten Doppellaut in Weissagen verwandelt haben. So viel heiliger und ehrenvoller nun, man vergleiche die Namen oder die Sache, jenes Wahrsagen ist als dieses Weissagen, um soviel vortreflicher ist auch nach dem Zeugnifs der Alten ein göttlicher Wahnsinn als eine blofs menschliche Besonnenheit. Eben so hat auch, wenn Krankheiten und schwere Plagen aus altem Zorn der Gottheit irgendwo verhängt wurden, ein eingegebener und prophetisch wirkender Wahnsinn denen, die es bedurften, Errettung gefunden, welcher zu Gebeten und Verehrungen der Götter sich hinwendend, und dadurch reinigende Gebräuche und Geheimnisse erlangend, jeden Theilhaber für die gegenwärtige und künftige Zeit sicherte, und dem auf rechte Art Wahnsinnigen und Besessenen die Lösung der obwaltenden Drangsale erfand. Die dritte Eingeistung und Wahnsin-
245 nigkeit, nemlich die von den Musen, ergreift nur eine zarte und heilig geschonte Seele, und diese zu festlichen Gesängen und den andern Werken der Dichtkunst aufregend und befeuernd und tausend Thaten der Urväter ausschmükend bildet sie die Nachkommen. Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst allein genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst ungeweiht, und auch seine, des Besonnenen Dichtung, wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt. Soviel und noch mehreres kann ich rühmen von des Wahnsinnes, der von den Göttern kommt, herrlichen Thaten. So dafs wir eben dieses ja nicht scheuen wollen, noch uns irgend eine Rede irren lassen, die uns das einängstiget, dafs wir vor dem

Verzükten

Verzükten den Besonnenen vorziehen sollen als Freund; sondern erst dieses noch zu jenem erweisend soll sie den Preis davon tragen, daſs nemlich nicht zum Heil die Liebe dem Liebenden wie dem Geliebten von den Göttern gesendet wird. Wir aber haben das Gegentheil zu erweisen, daſs zur gröſsten Glükseligkeit die Götter diesen Wahnsinn verleihen. Und dieser Beweis wird den Vernünftlern unglaublich sein, den Weisen aber glaubhaft. Zuerst nun muſs über die göttliche sowohl als menschliche Natur der Seele durch Betrachtung ihres Thuns und Leidens richtige Einsicht vorangehn. Daher ist dies der Anfang des Beweises. Jede Seele ist unsterblich. Denn das stets Bewegte ist unsterblich, was aber anderes nur bewegt, indem es selbst von anderem bewegt wird, und also ein Ende der Bewegung hat, hat auch ein Ende des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verläſst, wird auch nie aufhören bewegt zu sein, sondern auch allem übrigen was bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist unentstanden. Denn aus dem Anfang muſs alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände nichts mehr aus dem Anfang. Da er aber unentstanden ist, muſs er nothwendig auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang unterginge könnte weder er jemals aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm entstehen, da ja alles aus dem Anfange entstehen soll. Demnach also ist der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende; und daſs dieses untergehe oder erzeugt werde ist nicht möglich, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müſsten zusammenfallend still stehen, und niemals wieder können

in Bewegung gesezt werden. Nachdem sich nun
das sich von selbst Bewegende als unsterblich
gezeigt hat, so darf auch wer es für das Wesen
und den Begriff der Seele erklärt sich nicht
schämen. Denn jeder Körper, dem nur von
aufsen das Bewegtwerden kommt, heifst unbe-
seelt, der es aber in sich hat aus sich selbst, be-
seelt, als wäre dieses die Natur der Seele. Verhält
sich aber dieses so, dafs nichts anders das sich
246 selbst Bewegende ist als die Seele, so ist noth-
wendig auch die Seele unentstanden und un-
sterblich. Von ihrer Unsterblichkeit nun sei
dieses genug, von ihrem Wesen aber müssen wir
dieses sagen, dafs wie es an sich beschaffen sei
eine überall auf alle Weise göttliche und unbe-
grenzte Untersuchung ist, womit es aber zu ver-
gleichen sei, dies eine menschliche und leich-
tere. Auf diese Art also müssen wir davon re-
den. Es gleiche daher der zusammengewachse-
nen Kraft eines beflügelten Gespannes und sei-
nes Führers. Der Götter Rosse und Führer nun
sind alle selbst gut und guter Abkunft, die an-
dern aber vermischt. Zuerst nun zügelt bei uns
der Führer das Gespann, demnächst ist von den
Rossen das eine gut und edel und solchen Ur-
sprungs, das andere aber entgegengesezter Ab-
stammung und Beschaffenheit. Schwierig und
mühsam ist daher natürlich bei uns das Wagen-
lenken. Woher ferner die Benennungen sterb-
licher und unsterblicher Thiere müssen wir auch
versuchen zu erklären. Alles was Seele ist wal-
tet über alles unbeseelte, und durchzieht den
ganzen Himmel verschiedentlich in verschiede-
nen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene
nun und befiederte schwebt in den höheren Ge-
genden, und waltet durch die ganze Welt; die
entfiederte aber schwebt umher bis sie auf ein

starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Thier genannt, und bekommt den Beinamen sterblich; das Unsterbliche aber heifst nicht aus irgend erwiesenen Gründen, sondern nur nach selbsterdachter Annahme, da wir Gott weder gesehen haben noch hinlänglich erkennen, ein unsterbliches Thier, als hätte es auch eine Seele und einen Leib, aber auf ewige Zeit beide zusammen vereiniget. Doch dieses verhalte sich wie es Gott gefällt, und auch nur so sei hiemit davon geredet. Nun lafst uns die Ursach von dem Verlust des Gefieders, warum es der Seele ausfällt, betrachten. Es ist aber diese: Die Kraft des Gefieders besteht darin, das schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch hat es vorzüglich unter dem, was dem Leibe angehört, Antheil am göttlichen. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hievon also nährt sich und wächst vornemlich das Gefieder der Seele, durch das mifsgestalte aber, das böse und was sonst jenem entgegengesezt ist, zehrt es ab und vergeht. Der grofse Herrscher im Himmel, Zeus nun, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus, alles anzuordnen und zu versorgen, und ihm folget die Schaar der Götter und Geister in eilf Zügen geordnet. Denn Hestia bleibet in der Götter Hause allein. Alle andern Götter aber,
welche zu der Zahl der zwölfe gehören, gehen 247
als Anführer voran in der Ordnung, die Jedem angewiesen ist. Viel herrliches giebt es zu schauen und zu begehen innerhalb des Himmels, wozu der seligen Götter Geschlecht sich hinwen-

dend jeder das seinige verrichtet. Es folgt aber wer jedesmal will und kann: denn Mifsgunst ist verbannt aus dem göttlichen Chor. Wenn sie aber zum Feste und zum Mahle gehen, und in der höchsten Bahn innerhalb des Himmels ganz steil hinauf fahren, dann gehen zwar der Götter Wagen mit gleichem wohlgezügeltem Gespann immer leicht, die andern aber nur mit Mühe. Denn das von schlechter Abstammung etwas an sich habende Rofs, wenn es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, beugt sich zum Boden hinunter und drükt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äufserste Kampf der Seele entsteht. Denn die Unsterblichen zwar, wenn sie an den äufsersten Rand gekommen sind, wenden sich hinauswärts, und stehen so auf dem Rüken des Himmels, und hier stehend reifst sie der Umschwung mit fort, und sie sehen, was aufserhalb des Himmels ist. Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich mufs es wagen ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jeder Seele, welche was ihr gebührt bestimmt ist aufzunehmen, so freuen sie sich, das wahrhaft seiende wieder einmal zu erbliken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen sich wohlsein bis der Umschwung sie wieder an die vo-

rige Stelle zurükbringt. In diesem Umlauf nun erbliken sie wiederum die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist, für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem was wahrhaft ist befindliche Wissenschaft, und so auch von dem andern das wahrhaft seiende erblikt die Seele, und wenn sie sich daran erquikt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels, und kehrt nach Hause zurük. Ist sie dort angekommen, so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. Dieses nun ist der Götter Lebensweise. Von den 248
andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gott folgten und nachahmten, das Haupt des Führers hinausstreken in den äußeren Ort, und so den Umschwung mit vollenden, geängstet jedoch von den Rossen und kaum das Seiende erblikend; andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so daſs sie im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sahen, anderes aber nicht. Die übrigen allesammt folgen zwar auch dem droben nachstrebend, unvermögend aber werden sie drunten zurükbleibend mit herumgetrieben, nur einander tretend und stoſsend, indem jede sucht der andern zuvorzukommen. Getümmel entsteht nun, Streit und Angstschweiſs, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles Gefieder beschädiget; alle aber kehren nach viel erlittenen Beschwerden untheilhaft der Anschauung des Seienden zurük, und so zurükgekommen muſs ihnen der Schein zur Nahrung genügen. Daher eben so groſser Eifer der Wahrheit Feld zu schauen wo es ist. Nämlich

die dem edelsten der Seele angemessene Weide stammt her aus jenen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon, und dieses ist das Gesez der Adrasteia, daſs, welche Seele als des Gottes Begleiterin etwas erblikt hat von dem Wahrhaften, diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dies immer bewirken kann, auch immer unverlezt bleibe. Wenn sie aber unvermögend es zu erreichen nichts sieht, sondern einen Unfall erfahrend, dabei von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrükt wird, und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt, dann ist ihr gesezt, in der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt zu werden, sondern die am meisten geschaut habende in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit und Schöne werden wird, oder ein den Musen und der Liebe dienender; die zweite in den eines verfassungsmäſsigen Königes oder eines kriegerischen und herrschenden; die dritte eines Staatsmannes oder der ein Hauswesen regiert und ein gewerbetreibendes Leben führt; die vierte in einen Freund ausbildender Leibesübungen oder der sich mit der Heilung des Körpers beschäftigen wird, die fünfte wird ein wahrsagendes und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; der sechsten wird ein dichterisches oder sonst mit der Nachahmung sich beschäftigendes zu Theil werden; der siebenten ein ländliches oder handarbeitendes; der achten ein sophistisches oder volkschmeichlendes; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält wer gerecht lebt ein besseres Theil, wer ungerecht ein schlechteres. Denn dorthin, woher jede Seele kommt, kehrt sie

nicht zurük unter zehntausend Jahren, denn sie wird nicht besiedert eher als in solcher Zeit, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch 249
philosophirt oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat. Diese können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Leben gewählt, also nach dreitausend Jahren besiedert heimkehren. Die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihre Strafe erdulden; andere aber in einen gewissen Ort des Himmels der Strafe enthoben, wo es ihnen ergeht dem Leben gemäſs, welches sie in menschlicher Gestalt geführt. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Ertheilung und Wahl des zweiten Lebens, welches jede wählt wie sie will. Dann kann auch eine menschliche Seele in ein thierisches Leben übergehen, und ein Thier, das ehedem Mensch war, wieder zum Menschen. Denn eine, die niemals die Wahrheit erblikt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muſs das auf die Gattungen sich beziehende begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaſsten Wahrnehmungen. Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jezt für das wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele besiedert: denn sie ist immer mit der Erinnerung soviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht gebrauchend, mit vollkommener

Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden, Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält, und mit dem göttlichen umgeht, wird er zurechtgewiesen von den Leuten als ein verwirrter, daſs er aber begeistert ist, merken die Leute nicht. Und hier ist nun die ganze Rede angekommen von jener vierten Art des Wahnsinns, an welcher derjenige, der bei dem Anblik der hiesigen Schönheit jener wahren sich erinnernd neubefiedert wird, und mit dem wachsenden Gefieder aufzufliegen zwar versucht, unvermögend aber und nur wie ein Vogel hinaufwärts schauend, und was drunten ist gering achtend, beschuldiget wird seelenkrank zu sein, daſs nämlich diese unter allen Begeisterungen als die edelste und des edelsten Ursprungs sich erweiset, an dem sowohl der sie hat, als auch dem sie sich mittheilt, und daſs, wer dieses Wahnsinns theilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. Nämlich, wie bereits gesagt, jede Seele eines Menschen muſs zwar ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben, oder sie hätte in eine solche Bildung nicht eingehen können, sich aber
250 bei dem hiesigen an jenes zu erinnern, ist nicht jeder leicht, weder denen, die das dortige nur kurze Zeit sahen, noch denen, welche nachdem sie hieher gefallen ein Unglük betroffen, daſs sie irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehedem geschaute Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des dortigen sehen, werden sie entzükt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit,

Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können Wenige und diese nur mit Mühe jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, Andere einem andern Gotte folgend des herrlichsten Anbliks und Schauspiels genossen und in ein Geheimniſs geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Uebeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichten vorbereitet und geweihet in reinem Glanze, rein und unbezeichnet mit diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jezt eingekerkert wie ein Schaalthier mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung verziehen werden, kraft welcher es aus Sehnsucht nach dem ehemaligen ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrift, so glänzte sie wie gesagt schon unter jenen, und auch hieher versezt fassen wir sie auf durch den hellsten unserer Sinne, und aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist die schärfste aller körperlichen Wahrnehmungen, vermittelst deren aber die Weisheit nicht geschaut wird. Denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, wie von dem andern liebenswürdigen. Nun aber ist nur der Schönheit dieses zu Theil geworden, so daſs sie uns das hervorleuchtendste ist und das liebreizendste. Wer nun nicht noch frisches Andenkens ist, oder schon verderbt, der wird auch

nicht stark von hier dorthin gezogen zu der Schönheit selbst, indem er was hier ihren Namen trägt erblikt; so daſs er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergeben gedenkt er sich auf thierische Art zu vermischen, und scheut sich nicht, sich ihr mit Wildheit zu nähern, noch schämt er sich widernatürlich der
251 Lust nachzugehn. Wer aber noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblikt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn eine Furcht an von damals, hernach aber betet er sie anschauend an wie einen Gott, und fürchtete er nicht den Ruf eines allzuheftigen Wahnsinnes, so opferte er auch, wie einem heiligen Bilde oder einem Gotte, dem Liebling. Und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn wie nach dem Schauder plözliche Umwandlung und Schweiſs und ungewohnte Hize. Durchwärmt nämlich wird er, indem er durch die Augen den Ausfluſs der Schönheit aufnimmt, durch welchen sein Gefieder gleichsam begossen wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt um die Keime des Gefieders hinweg, was schon seit lange verhärtet sie verschloſs und hinderte hervorzutreiben. Flieſst aber Nahrung zu, so schwillt der Kiel des Gefieders, und treibt hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, denn sie war ehedem ganz befiedert. Hiebei also gährt alles an ihr und sprudelt auf, und was die Zahnenden an ihren Zähnen empfinden, wenn sie eben ausbrechen, Juken und Reiz im Zahnfleisch, eben das empfindet auch die Seele dessen, dem das Gefieder hervorzubrechen anfängt, es gährt in ihr, und jukt sie, und kizelt sie, wenn sie das Gefieder

heraustreibt. Wenn sie also auch die Schönheit
des Knaben sehend und die davon ausströmen-
den und sich losreiſsenden Theile, die deshalb
Reize heiſsen, in sich aufnehmend, durch den
Reiz befruchtet und erwärmt wird: so hat sie
Linderung des Schmerzens und ist froh. Ist sie
aber getrennt von ihm, so daſs die Mündungen
jener Auswege, wo das Gefieder durchbricht,
wieder vertroknend zusammenschrumpfen, so
hemmen sie wieder, indem sie sich verschlie-
ſsen, den Trieb des Gefieders. Dieser also mit
dem Reiz eingeschlossen hüpft wie die schlagen-
den Adern, und sticht überall gegen die ihm be-
stimmten Oefnungen, so daſs die ganze Seele
von allen Seiten gereizt umherraset und Angst
leidet, bekommt sie aber wieder Erinnerung des
Schönen, so frohlokt sie. Da nun beides so mit
einander vermischt ist, bangt sie sich über einen
so widersinnigen Zustand, und aus dieser Un-
ruhe geräth sie in Geistesverwirrung, und bei
diesem Wahnsinn kann sie weder des Nachts
schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern,
sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo
sie den, der die Schönheit besizt, zu erbliken
hofft. Hat sie ihn nun gesehen, und sich neuen
Reiz zugeführt, so löst sich wieder auf, was
vorher verstopft war, sie erholt sich, indem
Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet wie-
der für den Augenblik jene süſseste Lust. Daher 252
sie auch gutwillig den Schönen nicht verläſst,
noch irgend Jemand werther achtet als ihn, son-
dern Mutter, Brüder und Freunde sämmtlich
vergiſst, den fahrläſsiger Weise zerrütteten
Wohlstand für nichts achtet, und selbst das An-
ständige und Sittliche, dessen sie sich sonst
sorgfältig befleiſsigte, gänzlich hintansezend ist
sie bereit, wie nahe es nur sein kann, dem Ge-

genstande ihres Verlangens zu dienen und bei ihm zu ruhen. Denn nächst ihrer Verehrung hat sie auch in dem Besizer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichsten Schmerzen. Dieser Zustand nun, o schöner Knabe, zu dem ich rede, wird von den Menschen die Liebe genannt, wie er aber bei den Göttern heifst, dieses hörend wirst du vielleicht der Neuheit wegen lächeln. Es haben nämlich einige Homeriden, wie ich glaube, unter ihren kleinen Gedichten zwei Verse auf die Liebe, von denen der eine sehr leichtfertig ist, und gar nicht eben wohllautend. Sie singen nämlich so „Sterblichen nun heifst dieser der Gott der geflügelten Liebe: doch den Unsterblichen Flügler, dieweil er den Flügel heraustreibt." Dies nun steht dir frei zu glauben oder auch nicht; dennoch aber ist eben jenes in Wahrheit der Zustand der Liebenden und seine Ursache. Wer nun aus des Zeus Begleitern davon ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten ertragen. Wenn aber die des Ares Diener waren und mit diesem wandelten, von der Liebe gefangen werden, und in etwas glauben beleidigt zu sein von dem Geliebten, diese sind blutdurstig und bereit sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und eben so nach Art jedes andern Gottes, zu dessen Zuge Jemand gehörte, diesen nämlich nach Vermögen ehrend und nachahmend lebt jeder, der noch unverdorben zum erstenmale hier lebt, und verhält sich auch auf gleiche Weise gegen seine Geliebten und die übrigen. So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemüthsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus, und schmükt ihn wie ein heiliges Bild, um ihn zu verehren, und ihm begeisterte

Feste zu feiern. Die also dem Zeus angehören, suchen sich einen dem Zeus der Seele nach ähnlichen zu ihrem Geliebten. Daher sehen sie zu, wer etwas philosophisches und zum Gebieten sich eignendes in seiner Natur hat, und wenn sie einen gefunden und liebgewonnen, so thun sie alles, damit er ein solcher auch wirklich werde. Wenn sie also sich nie zuvor dieser Sache befleiſsiget: so werden sie nun kräftig darin arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen. Und indem sie nachspüren, um aus sich selbst die Natur ihres Gottes aufzufinden, gedeihen sie, weil sie genö- 253
thiget sind angestrengt auf den Gott zu schauen, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm seine Sitten und Bestrebungen an, soweit einem Menschen von einem Gotte etwas zu überkommen möglich ist, und dieses dem Geliebten zuschreibend hängen sie ihm noch mehr an. Schöpfen sie nun vom Zeus wie die Bacchantinnen, so gieſsen sie es auf des Geliebten Seele, und machen ihn, wie sehr es nur möglich ist, ähnlich ihrem Gotte. Welche aber der Here folgten, die suchen einen königlichen, und wenn sie ihn gefunden, thun sie mit ihm in allen Stüken eben so. So auch die Verehrer des Apollon und jedes Gottes suchen sich ihren Knaben, dem Gotte ähnlich geartet, und wenn sie ihn gefunden haben, dann leiten sie ihn zu desselben Gottes Lebensweise und Gemüthsart, indem sie selbst ihn nachahmen und auch den Liebling überreden und in das Maaſs fügen, jeder wie sehr er vermag, ohne dem Neide oder unedler Miſsgunst Raum zu geben gegen den Geliebten; sondern aufs beste und auf alle Weise zu jeder Aehnlichkeit mit ihnen selbst und dem Gott ihn hinzuleiten versuchend, so

handeln sie. Sorgfalt also der wahrhaft Liebenden, und Weihung wie ich sie beschrieben, so schön und beglükend, wird durch den aus Liebe wahnsinnigen Freund dem Geliebten, wenn er ihn erobert hat, zu Theil. Erobert aber wird er, wenn er gefunden ist, auf diese Art. Wie wir im Anfang dieser Erzählung dreifach jede Seele zertheilt haben, in zwei roſsgestaltige Theile und drittens in den dem Führer ähnlichen, so soll es auch jezt noch angenommen bleiben. Von den beiden Rossen, sagten wir weiter, sei eines gut, eines aber nicht. Welches aber die Vortreflichkeit des Guten und des schlechten Schlechtigkeit ist, haben wir nicht erklärt, jezt aber müssen wir es sagen. Das nun von beiden, welches die bessere Stelle einnimmt, von geradem Wuchs, schön gegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weiſs von Haar, schwarzäugig, ehrliebend, mit Besonnenheit und Scham, wahrhafter Meinung Freund, wird ohne Schläge, nur durch Befehl und Worte gelenkt; das andere aber ist senkrükig, plump, schlecht gebaut, hartmäulig, kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarz von Haut, glasäugig und roth unterlaufen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit Freund, rauh um die Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorchend. Wenn nun der Führer beim Anblik der liebreizenden Gestalt, die ganze Seele von Empfindung durchglüht, bald überall den
254 Stachel des Kizels und Verlangens spürt: so hält das dem Führer leicht gehorchende Roſs, der Scham wie immer so auch dann nachgebend, sich selbst zurük, den Geliebten nicht anzuspringen; das andere aber scheut nun nicht länger Stachel noch Peitsche des Führers, sondern springend strebt es mit Gewalt vorwärts, und auf alle Weise

dem Spanngenossen und dem Führer zusezend nöthiget es sie, hinzugehen zu dem Liebling und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken. Jene beiden widerstreben zwar anfangs unwillig der argen und gesezwidrigen Zunöthigung, zulezt aber wenn des Ungemachs kein Ende ist gehen sie dann von jenem fortgerissen, nachgebend und versprechend das gebotene zu thun, und so nahen sie sich ihm und sehen des Lieblings glänzende Gestalt. Indem nun der Führer sie erblikt, wird seine Erinnerung hingetragen zum Wesen der Schönheit, und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen. Dieses erblikend fürchtet er sich, und von Ehrfurcht durchdrungen beugt er sich zurük, und kann sogleich nicht anders als so gewaltig die Zügel rükwärts ziehen, daſs beide Rosse sich auf die Hüften sezen, das eine gutwillig, weil es nie widerstrebt, das andere aber höchst ungern. Indem sie nun weiter zurükgehn, benezt das eine vor Scham und Bewunderung die ganze Seele mit Schweiſs, das andere aber, ist nur erst der Schmerz vom Gebiſs und dem Falle vorübergegangen, hat sich kaum erholt, so bricht es zornig in Schmähungen aus, vielfach beide Führer und Spanngenossen beschimpfend, daſs sie aus Feigheit und Unmännlichkeit Stellung und Versprechen verlassen hätten; und aufs neue sie wider ihren Willen vorwärts zu gehen zwingend, giebt es kaum nach, wenn sie bitten es bis weiterhin aufzuschieben. Kommt nun die festgesezte Zeit, so erinnert es jene, die daran nicht zu gedenken sich anstellen, braucht Gewalt, wiehert, zieht sie mit sich fort, und zwingt sie wieder in derselben Absicht dem Geliebten zu nahen. Und wenn sie nicht mehr fern sind, beugt es sich vorn über, strekt

den Schweif in die Höhe, beifst in den Zügel,
und zieht sie schamlos weiter. Dem Führer
aber begegnet nur noch mehr dasselbe wie zu-
vor, und wie sie an den Schranken zu thun pfle-
gen, beugt er sich hinterwärts, zieht noch ge-
waltsamer dem wilden Rosse das Gebifs aus den
Zähnen, dafs ihm die schmähsüchtige Zunge
und die Baken bluten, und Schenkel und Hüf-
ten am Boden festhaltend, kränket er es mit
Schmerzen. Hat nun das böse Rofs mehrmals
dasselbe erlitten, und die Wildheit abgelegt, so
folgt es gedemüthigt des Führers Ueberlegung,
und ist beim Anblik des Schönen von Furcht
übermannt. Daher es endlich wohl dahin
kommt, dafs des Liebhabers Seele dem Liebling
255 verschämt und schüchtern nachgeht. Da nun
dieser einem Gotte gleich mit jeder Art der Ver-
ehrung geehrt wird von einem nicht etwa nur
sich so anstellenden Liebenden, sondern der
sich wahrhaft in diesem Zustande befindet, und
er auch selbst von Natur zur Freundschaft ge-
neigt ist, so leitet er seine Zuneigung zusammen
mit der seines Verehrers. Und wenn er auch
ehedem von einigen Spielgefährten oder andern
fälschlich wäre überredet worden, welche sag-
ten, es wäre schändlich sich einem Liebenden
zu nahen, und er deshalb den Liebenden ab-
wiese: so müfste doch mit der Zeit die Jugend
und das Unvermeidliche ihn dahin bringen, je-
nen zuzulassen zu seinem Umgange. Denn dies
ist niemals bestimmt, dafs ein Böser einem Bö-
sen Freund, oder ein Guter einem Guten nicht
Freund werde. Läfst er ihn aber zu, und ver-
stattet ihm Gespräch und Umgang, so wird das
nahe erscheinende Wohlwollen des Liebenden
den Geliebten entzüken, der bald inne wird,
dafs seine andern Freunde und Angehörigen auch

allzumal

allzumal ihm so gut als nichts von Freundschaft erweisen im Vergleich des begeisterten Freundes. Läſst er ihn nun so eine Zeitlang gewähren, und ist ihm nahe, dann ergieſst sich bei den Berührungen in den Uebungspläzen, und wo sie sonst zusammenkommen, die Quelle jenes Stromes, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, reichlich gegen den Liebhaber, und theils strömt sie in ihn ein, theils wenn er angefüllt ist, wieder aus ihm heraus: und wie ein Wind oder ein Schall von glatten und starren Körpern abprallend wieder dahin, woher er kam, zurükgetrieben wird, so geht auch die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen durch die Augen, wo der Weg in die Seele geht, zurük, und wenn sie dort angekommen, befruchtet sie reichlich die dem Gefieder bestimmten Ausgänge, treibt so dessen Wachsthum, und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt also, wen aber weiſs er nicht, ja überhaupt nicht was ihm begegnet weiſs er oder kann es sagen, sondern wie einer, der von einem Andern Augenschmerzen aufgefangen, hat er keine Ursach anzugeben; denn daſs er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, weiſs er nicht. Und wenn nun jener gegenwärtig ist, so hat auch er gleichwie jener Befreiung von den Schmerzen, ist er aber abwesend, so schmachtet auch er wie nach ihm geschmachtet wird, indem er statt der Liebe nur noch ein Schattenbild der Liebe besizt. Er nennt es aber und glaubt es auch nicht Liebe sondern Freundschaft, wünscht aber doch eben wie jener nur minder heftig ihn zu sehen, zu berühren, zu umarmen, neben ihm zu liegen, und also, wie zu erwarten, thut er hierauf bald alles dieses. Bei diesem Zusammenlie-

gen nun hat das unbändige Roſs des Liebhabers
vieles dem Führer zu sagen, und für die vielen
Mühseligkeiten einen kleinen Genuſs zu for-
dern; das des Lieblings hat zwar nichts zu sa-
256 gen, aber voll brünstigen unbekannten Verlan-
gens umarmt es den Liebhaber, und küſst ihn,
und liebkoset ihn als den besten Freund, und
wenn sie zusammen liegen, wäre es wohl ge-
neigt, sich nicht zu weigern, ihn an seinem
Theile gefällig zu sein, wenn er es zu erlangen
wünschte. Der Spanngenoſs hingegen mit dem
Führer sträuben sich hiergegen mit Scham und
Vernunft. Wenn nun die besseren Theile der
Seele, welche zu einem wohlgeordneten Leben
und zur Liebe der Weisheit hinleiten, den Sieg
erlangen, so führen sie hier schon ein seliges
und einträchtiges Leben, sich selbst beherr-
schend und sittsam dasjenige besiegt habend in
ihrer Seele, dem schlechtes, und befreit, dem
vortrefliches einwohnt; sterben sie aber, so ha-
ben sie, fast schon befiedert und leicht gewor-
den, von den drei wahrhaft olympischen Kampf-
gängen schon in einem gesiegt, über welches
Gut ein noch gröſseres weder menschliche Be-
sonnenheit dem Menschen verschaffen kann,
noch göttlicher Wahnsinn. Wenn sie aber ein
minder edles unphilosophisches doch aber ehr-
liebendes Leben führen: so werden leicht
einmal beim Trunk oder in einem andern unbe-
sorgten Augenblik die beiden unbändigen Rosse
der unbewachten Seelen sich bemächtigen und
sie zusammenführen, und so werden sie, was die
meisten für das seligste halten, wählen und voll-
bringen, und haben sie es einmal vollbracht, so
werden sie es nun auch in der Folge genieſsen,
aber selten, weil nicht der ganzen Seele Zustim-
mung hat was sie thun. Als Freunde also wer-

den auch diese, obgleich nicht ganz so wie jene, mit einander, während ihrer Liebe und auch wenn sie darüber hinaus sind, leben, überzeugt daſs sie die gröſsten Pfänder einander gegeben und angenommen haben, welche frevelhaft wäre jemals wieder ungültig zu machen, und in Feindschaft zu gerathen. Am Ende aber gehen sie unbefiedert zwar, doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern, aus dem Körper, so daſs auch sie nicht geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davon tragen. Denn in die Finsterniſs und den unterirdischen Pfad ist denen nicht bestimmt zu gerathen, welche schon eingeschritten waren in den himmlischen Pfad, sondern ein lichtes Leben führend mit einander wandelnd glüklich zu sein, und wenn sie wieder befiedert werden, es der Liebe wegen zu gleicher Zeit zu werden. Diese so groſsen und so göttlichen Vorzüge, o Knabe, wird dir des Liebhabers Freundschaft erwerben. Die Vertraulichkeit aber mit dem Nichtliebenden, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt auch nur sterbliches und sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit, und
wird ihr Ursach, neuntausend Jahre theils auf 257
der Erde sich umherzutreiben, theils vernunftlos unter der Erde.

Dieses sei dir, geliebter Eros, nach unsern Kräften aufs beste und schönste als Widerruf dargebracht und entrichtet, der übrigens sowohl als auch im Ausdruk des Phädros wegen etwas dichterisch muſste gefaſst werden. Und möchtest du, dem vorigen Verzeihung diesem aber Beifall schenkend, günstig und gnädig mir die Kunst der Liebe, welche du mir verliehen, im Zorn weder nehmen noch schmälern. Verleihe

mir vielmehr noch mehr als jezt von den Schönen geehrt zu sein. Haben wir aber in der vorigen Rede etwas dir Widerwärtiges gesprochen, Phädros und ich, so rechne es dem Lysias als Vater dieser Rede zu, und laſs ihn solcher Reden sich enthaltend zur Philosophie, zu welcher sich sein Bruder Polemarchos schon gewendet hat, sich hinwenden, damit auch dieser sein Verehrer nicht länger, wie jezt, auf beiden Schultern trage, sondern lediglich der Liebe mit philosophischen Reden sein Leben widme.

Ph. Ich bete mit dir, Sokrates, wofern dies besser für uns ist, daſs es so geschehe. Deine Rede aber habe ich schon lange bewundert, um wieviel schöner als die erste du sie ausgearbeitet. So daſs ich zweifle, ob mir nicht Lysias immer nur gewöhnlich erscheinen würde, wenn er es auch unternehmen wollte, dieser eine andere gegenüberzustellen. Auch hat ihm erst neulich einer von unsern Staatsmännern dieses zum Schimpf vorgeworfen, und ihn die ganze Schmährede hindurch immer den Redenschreiber genannt. Vielleicht also, daſs er sich schon aus Ehrliebe des Schreibens enthalten wird.

Sok. Lustig ist dieser Gedanke, junger Mann, den du aussprichst, und sehr weit verfehlst du deinen Freund, wenn du glaubst, er sei so leicht durch ein Geräusch zu verschüchtern. Vielleicht aber glaubst du gar, der, welcher ihm dies als einen Schimpf vorwarf, habe, was er sagte, auch so gemeint wie er es sagte?

Ph. Er schien es auch ganz so zu meinen, Sokrates. Auch weiſst du ja selbst so gut als ich, daſs überall die im Staate vermögendsten und geachtetsten sich schämen Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen, aus

Furcht bei der Nachwelt den Namen zu bekommen, als wären sie Sophisten gewesen.

Sok. Du weiſst nur nicht, wie dies zusammenhängt, Phädros, und auſserdem weiſst du auch nicht, daſs gerade die sich am meisten dünkenden Staatsmänner auch am meisten verliebt sind in das Redenschreiben und Schriftenhinterlassen, da sie ja, wenn sie eine Rede geschrieben, dermaſsen ihren Lobern zugethan sind, daſs sie gleich vorne namentlich hinschreiben, wer sie jedesmal gelobt.

Ph. Wie meinst du dieses? denn ich verstehe es nicht.

Sok. Du verstehst nicht, daſs anfangs in 258
der Schrift eines Staatsmannes zuerst sein Lober aufgeführt wird?

Ph. Wie so?

Sok. Es hat gefallen, sagt er, diese Schrift nämlich, dem Rathe oder dem Volke, oder beiden, und der und der hat vorgeschlagen, womit dann der Schriftsteller sein Ich sehr ehrenvoll erwähnt und belobt. Hierauf erst redet er weiter seine Weisheit den Lobern vortragend, und bisweilen eine gar lange Schrift verfassend. Oder scheint dir so etwas eine ganz andere Sache als eine schriftlich verfaſste Rede?

Ph. Mir eben nicht.

Sok. Nicht wahr, wenn eine solche stehen bleibt, so geht der Dichter fröhlich aus dem Schauspiel, wenn sie aber ausgelöscht wird, und er also leer ausgeht beim Redenschreiben, und nicht würdig gehalten wird, eine Schrift zu hinterlassen, dann trauert er mit seinen Freunden?

Ph. Und gar sehr.

Sok. Offenbar also doch nicht als Verächter des Geschäftes, sondern als groſse Bewunderer.

Ph. Ganz gewiſs.

Sok. Wie aber, wenn ein Redner oder König es dahin bringt, mit dem Ansehen des Lykurgos, oder Solon, oder Dareios ausgerüstet, ein unsterblicher Redner in seinem Staate zu werden, hält er selbst sich nicht noch lebend für göttergleich, und denken nicht die nach ihm kommenden eben so von ihm, wenn sie seine Schriften betrachten?

Ph. Gar sehr.

Sok. Glaubst du also, daſs einer von diesen, wie sehr er auch dem Lysias abgeneigt sei, ihm dieses zum Schimpf rechne, daſs er Reden verfaſst?

Ph. Es ist wohl nicht zu glauben nach dem was du sagst, denn er müſste ja seine eigne Neigung beschimpfen.

Sok. Das also ist wohl Jedem klar, daſs das Redenschreiben selbst nichts unrühmliches ist.

Ph. Wie sollte es?

Sok. Aber das, glaube ich, wird unrühmlich sein, wenn Jemand nicht schön redet und schreibt, sondern unrühmlich und schlecht.

Ph. Offenbar.

Sok. Welches ist nun aber die Art und Weise gut zu schreiben oder nicht? Sollen wir hierauf, o Phädros, den Lysias prüfen, und wer sonst jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, es sei nun eine Staatsschrift oder eine andere, und in Versen, wie ein Dichter, oder ohne Sylbenmaaſs als ein Undichterischer.

Ph. Du fragst, ob wir sollen? Weshalb, so zu sagen, lebte einer denn, wenn nicht für solche Vergnügungen? Doch wohl nicht um jener willen, vor welchen man erst Unlust empfinden muſs, oder auch hernach keine Lust

empfindet, welches fast alle die körperlichen Vergnügungen an sich haben, und deshalb mit Recht niedrige genannt werden.

Sok. Muſse haben wir ja wie es scheint. Auch dünken mich die Cicaden, wie sie in der Hize pflegen, über unsern Häuptern singend und sich unter einander besprechend, auch uns
zu betrachten. Wenn sie nun auch uns nichts 259
besser als Andere in der Mittagsstunde nicht uns unterredend sähen, sondern aus Trägheit der Seele von ihnen eingesungen schlummernd: so möchten sie mit Recht über uns spotten und denken, ein paar Knechte wären in ihrem Aufenthalt eingekehrt, um wie die Schaafe bei der Quelle mittäglichen Schlafes zu pflegen. Wenn sie uns aber sähen im Gespräch begriffen, uneingesungen bei ihnen als Sirenen vorbeischiffen; dann dürften sie uns die Gabe, welche ihnen von den Göttern für die Menschen verliehen ist, mittheilen zum Beweis ihrer Zufriedenheit.

Ph. Was doch für eine haben sie? Denn nie muſs ich davon gehört haben.

Sok. Das steht nicht fein für einen Musenfreund, dergleichen nicht gehört zu haben. Man sagt nämlich, diese wären Menschen gewesen aus der Zeit ehe noch die Musen waren. Als aber diese erzeugt worden und der Gesang erschienen, wären Einige von den damaligen so entzükt worden von dieser Lust, daſs sie singend Speise und Trank vergessen, und so ohne dessen wahrzunehmen gestorben wären. Aus welchen nun seitdem das Geschlecht der Cicaden entstanden wäre, mit dieser Gabe von den Musen ausgestattet, daſs sie von der Geburt an keiner Nahrung bedürfen, sondern ohne Speise und Trank sogleich singen bis sie sterben, dann aber zu den Musen kommen und ihnen verkündi-

gen, wer hier jede von ihnen verehrt. Der Terpsichore melden und empfehlen sie die, welche sie in Chören verehren, der Erato, die sie durch Liebesgesänge feiern, und so den übrigen, jeder nach der ihr eigenthümlichen Verehrung. Der ältesten aber, Kalliope, und ihrer nächstfolgenden Schwester Urania, als welche vornemlich unter den Musen über den Himmel und über göttliche und menschliche Reden gesezt, die schönsten Töne von sich geben, verkündigen sie die, welche philosophisch leben, und ihre Art der Musik ehren. Aus vielen Ursachen also müssen wir etwas reden, und nicht schlafen am Mittage.

Ph. Reden also wollen wir.

Sok. Wollen wir nun, was wir uns eben vorgesezt hatten zu untersuchen, wie nämlich man gut und recht schreibe und wie nicht, dieses besprechen?

Ph. Gewiſs.

Sok. Muſs nun nicht, wo gut und schön soll geredet werden, des Redenden Verstand die wahre Beschaffenheit dessen erkennen, worüber er reden will?

Ph. So vielmehr habe ich immer gehört, lieber Sokrates, es sei nicht nöthig dem, der
260 ein Redner werden wolle, was wahrhaft gerecht sei zu lernen, sondern nur was der Volksmenge, welche zu entscheiden hat, so scheint, eben so auch nicht, was wahrhaft gut sei oder schön, sondern nur was so scheinen werde; denn hierauf gründe sich das Ueberreden, nicht auf der Sache wahre Beschaffenheit.

Sok. Nicht zu verwerfen ja soll ein Wort sein, o Phädros, was die Weisen geredet haben, sondern zu untersuchen, ob nicht etwas Wahres

damit gesagt ist. So wollen wir also auch das nun gesagte nicht loslassen.

Ph. Ganz recht.

Sok. Betrachten wir es demnach so.

Ph. Wie denn?

Sok. Wenn ich dich überredete, du solltest, um gegen die Feinde zu ziehen, dir ein Pferd anschaffen, wir kennten aber beide kein Pferd, sondern nur soviel wüfste ich von dir, dafs Phädros glaubt, das Pferd sei dasjenige unter den zahmen Thieren, welches die längsten Ohren hat.

Ph. Lächerlich, o Sokrates, wäre das.

Sok. Das noch nicht, aber wenn ich rechten Fleifs auf die Ueberredung wendend eine Rede abfafste, ein Lob auf den Esel, den ich Pferd nennte, und darin ausführte, wieviel werth das Thier wäre zu Hause und im Felde, brauchbar um von ihm herab zu fechten, geschikt das Gepäk zu tragen, und zu vielen andern Dingen nüzlich?

Ph. Ueber alle Mafse lächerlich wäre dann dieses.

Sok. Aber ist es nicht besser, ein lächerlicher als ein arger und feindseliger Freund zu sein?

Ph. Offenbar.

Sok. Wenn also der Rednerische unwissend über das Gute und Böse einen eben so beschaffenen Staat sich vornimmt und ihn zu überreden sucht, nicht etwa einen Esel als ein Pferd anpreisend, sondern ein Uebel als ein Gut, und da er nur die Meinungen des Volkes zu kennen sich hat angelegen sein lassen, ihn nun überredet, Uebles zu thun statt des Guten, was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst dann ärndten von dem was sie gesäet?

Ph. Eben keine sonderliche.

Sok. Haben wir aber auch nicht, mein Guter, gröber als sich ziemen will die Kunst der Reden gelästert? Sie aber würde vielleicht sagen, was plaudert ihr Wunderlichen doch durcheinander? Denn ich zwinge keinen mit der Wahrheit noch unbekannten das Reden zu lernen, sondern wer meinem Rathe folgt, der wird erst, nachdem er jene erworben, auch mich dazu nehmen. Das aber sage ich laut, daſs ohne mich auch der, welcher das Wahre weiſs, nicht verstehen wird kunstmäſsig zu überreden. Hätte sie nun nicht ganz recht, wenn sie dieses spräche?

Ph. Ich gestehe es.

Sok. Wenn nur die gegen sie auftretenden Reden ihr werden gelten lassen, daſs sie eine Kunst ist. Denn ich glaube einige herbeikommen und behaupten zu hören, daſs sie lügt, und daſs sie keine Kunst ist, sondern ein ganz kunstloses Handwerk.

261 Ph. Was doch für Reden, o Sokrates? Bringe sie nur zur Stelle und frage sie aus, was doch und wie sie es meinen.

Sok. Kommt also her, und überredet den Vater schöner Kinder, Phädros, daſs wenn er nicht gründlich philosophirt, er auch niemals gründlich über irgend etwas reden wird. Phädros soll antworten, und ihr fragt: Ist nicht überhaupt die Redekunst die Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen und was sonst für Volksversammlungen, sondern dieselbe auch im gemeinen Leben und in kleinen sowol als groſsen Dingen, und um nichts vortreflicher das Richtige, ob es sich in groſsen oder in geringfügigen Dingen findet? Oder was hast du hierüber gehört?

Ph. Dieses, beim Zeus, keinesweges; sondern eigentlich wird nur in Rechtsverhandlungen nach der Kunst gesprochen und geschrieben, dann spricht man auch so in Volksreden, weiteres aber habe ich nicht gehört.

Sok. Hast du denn nur von des Nestor und Odysseus Anweisungen zur Redekunst gehört, die sie vor Ilion müſsiger Weile ausgearbeitet, von der des Palamedes aber hast du nichts gehört?

Ph. Ja, beim Zeus, ich auch nicht von Nestors, wenn du uns nicht den Gorgias als einen Nestor zurichten willst, oder den Thrasymachos und Theodoros als Odysseus.

Sok. Vielleicht; doch diese wollen wir lassen. Du aber sage mir, was thun denn in der Gerichtsstätte die Parteien? Reden sie nicht gegen einander? oder wie sollen wir es nennen?

Ph. Gerade so.

Sok. Ueber das, was recht ist oder unrecht?

Ph. Ja.

Sok. Wer nun dieses durch Kunst thut, wird der nicht machen, daſs dieselbe Sache denselben Menschen jezt als recht erscheine, und wenn er will auch wieder als unrecht?

Ph. Wie anders?

Sok. Und so auch in den Volksversammlungen, daſs dem Staat dasselbe jezt gut dünke, jezt wieder im Gegentheil?

Ph. Allerdings.

Sok. Und wissen wir nicht, daſs der Eleatische Palamedes durch Kunst so redet, daſs den Hörenden dasselbe ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhig und bewegt sich zu zeigen dünkte?

Ph. Sehr wohl.

Sok. Nicht also nur auf die Gerichtsstätten

erstrekt sich die Kunst des Gegenredens und auf die Volksversammlung, sondern für alles was geredet wird, wäre nur eine Kunst, wenn es eine giebt, diejenige nämlich, welche im Stande ist jedes Ding jedem, dem es nur möglich ist, allen möglichen ähnlich darzustellen, und was ein Anderer so verähnlichend verbirgt, ans Licht zu bringen.

Ph. Wie eigentlich meinst du dieses?

Sok. Also den Forschenden, glaub' ich, erscheint es. Entsteht Täuschung eher zwischen dem, was viel von einander unterschieden ist oder wenig?

262 Ph. In dem was wenig.

Sok. Daher wenn du immer nur um ein weniges übergehst, du leichter Andern unvermerkt zum Gegentheil gelangen wirst, als wenn um ein vieles.

Ph. Wie sollte ich nicht!

Sok. Es muſs also, wer Andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden, die Aehnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen.

Ph. Nothwendig.

Sok. Wird er aber wohl im Stande sein, wenn er die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt, die gröſsere oder geringere Aehnlichkeit mit diesem unbekannten in andern Dingen zu unterscheiden?

Ph. Unmöglich.

Sok. Und nicht wahr? denen, welche anders als etwas ist darüber urtheilen und sich täuschen, hat sich dies offenbar durch irgend eine Aehnlichkeit eingeschlichen?

Ph. So geht es zu damit.

Sok. Kann also wohl diese Kunst, immer bei wenigem durch Aehnlichkeiten von dem, was

jedesmal wahr ist, abzuleiten, und so zum Gegentheil hinzuführen oder sich selbst davor zu hüten, derjenige besizen, der nicht erkannt hat, was jedes in Wahrheit ist?

Ph. Niemals.

Sok. Wer also die Wahrheit nicht weiſs, und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.

Ph. So wird es wohl sein.

Sok. Willst du nun, daſs wir an des Lysias Rede, die du bei dir hast, und an den von uns gesprochenen zusehen, was wir darin kunstlos und kunstmäſsig nennen wollen?

Ph. Sehr gern, zumal wir izt so troken hin geredet haben ohne hinreichende Beispiele.

Sok. Und recht durch gutes Glük, wie es scheint, sind diese zwei Reden gesprochen worden, welche ein Beispiel enthalten, wie der, welcher das Richtige weiſs, spielend in Reden die Zuhörer verleiten kann. Und ich, o Phädros, schreibe dieses den hier wohnenden Göttern zu. Vielleicht auch, daſs die Dienerinnen der Musen, die Sänger über unsern Häuptern uns diese Gabe eingehaucht haben. Denn ich habe doch an keiner Kunst des Redens irgend Antheil.

Ph. Dies sei wie du sagst; nur mache deutlich was du meinst.

Sok. So komm denn, und lies mir von des Lysias Rede den Anfang.

Ph. Von dem, was mich anbetrift, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daſs dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich fordere aber nur, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil

ich mich erkläre, nicht dein Liebhaber zu sein. Da eben jene zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist.

Sok. Still! Worin also dieser fehlt und kunstlos verfährt, sollen wir sagen, nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Ist nun nicht dieses Jedem einleuch-
263 tend, dafs über einige solche Dinge wir ganz
einstimmig sind, über andere abweichend?

Ph. Ich dünke mich zwar zu verstehen, was du meinst, doch aber sage es noch deutlicher.

Sok. Wenn Jemand das Wort Eisen oder Silber ausspricht, denken wir dabei nicht Alle dasselbige?

Ph. Gewifs.

Sok. Wie aber wenn gerecht oder gut? Wendet sich da nicht der eine hier der andere dorthin, und sind wir nicht uneinig unter einander und mit uns selbst?

Ph. Allerdings.

Sok. In einigem also stimmen wir überein, in anderem nicht.

Ph. So ist es.

Sok. In welchen aber von beiden werden wir täuschbarer sein, und in welchen also die Redekunst am meisten vermögen?

Ph. Offenbar wo wir unstätt sind.

Sok. Wer also der Redekunst nachgehen will, mufs diese beiden zuerst rein und gehörig von einander getrennt haben, und sich eines Charakters beider Gattungen bemächtiget, der, worin die Menge unstätt sein mufs, und der, worin nicht.

Ph. Einen schönen Begriff, o Sokrates, hätte der aufgefafst, der sich dieses bemächtiget hätte.

Sok. Dann, glaube ich, mufs er sich, wenn ihm ein bestimmter Fall vorliegt, nicht irren, sondern das genau erkennen, worüber er reden will, zu welcher von beiden Gattungen es gehört.

Ph. Wie anders?

Sok. Wie also die Liebe, wollen wir sagen, sie gehöre zu den zweifelhaften oder zu den andern?

Ph. Zu den zweifelhaften ohne weiteres. Oder meinst du, sie würde dir sonst zugelassen haben zu sagen, was du eben von ihr sagtest, erst dafs sie ein Verderben wäre für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, dafs sie das gröfste wäre unter allen Gütern?

Sok. Sehr richtig gesprochen. Aber sage mir auch dieses, denn ich kann mich der Begeisterung wegen dessen nicht mehr recht erinnern, ob ich die Liebe erklärt habe im Anfange der Rede?

Ph. Beim Zeus, und nicht zu sagen, wie gut.

Sok. Sieh da! wieviel kunstreicher in Reden sind nach dem, was du sagst, die Nymphen des Acheloos und Pan, der Sohn des Hermes, als Lysias, der Sohn des Kephalos! Oder sage ich nichts, sondern hat auch Lysias im Anfange seiner Liebesrede uns genöthiget, die Liebe für Ein bestimmtes, welches er selbst wollte, anzunehmen, und hiernach den ganzen Verfolg seiner Rede angeordnet? Willst du, dafs wir seinen Anfang noch einmal lesen?

Ph. Wenn du es meinst. Was du jedoch suchst, steht nicht da.

Sok. Lies nur, damit ich ihn selbst höre.

Ph. Von dem, was mich anbetrift, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, dafs dieses zu Stande komme.

264 hast du gehört. Ich fordere aber nur, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich mich erkläre, nicht dein Liebhaber zu sein. Da eben jene zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist.

Sok. Ja, viel scheint freilich zu fehlen, daſs dieser das thun sollte, was wir verlangen, der nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rükwärts die Rede durchschwimmen will, und da anfängt, wo der Liebhaber schon könnte aufgehört haben zu seinem Liebling zu reden. Oder war dies wieder nichts gesagt, Phädros, edelster Freund?

Ph. Es ist freilich wohl nur das Ende, Sokrates, worüber er redet.

Sok. Und wie? alles übrige in der Rede, scheint es nicht unordentlich durcheinander geworfen? oder ist deutlich, daſs das Zweite aus irgend einem Grunde habe das zweite sein müssen? oder irgend eines von den folgenden Stükken? Denn mir schien er, als wüſste er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben, was ihm eben einfiel. Hast du aber vielleicht irgend eine rednerische Nothwendigkeit aufzuzeigen, warum der Mann dieses so in der Ordnung nach einander gestellt hat?

Ph. Du bist sehr gut, daſs du mich dafür hältst, ich könne Jenes Arbeit so genau beurtheilen.

Sok. Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, daſs eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigenthümlichen Körper haben, so daſs sie weder ohne Kopf ist, noch ohne Fuſs, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schiklichen Verhältniſs gearbeitet sind.

PH. Wie sollte ich nicht?

SOK. Betrachte also deines Freundes Rede, ob sie sich so oder anders verhält, und du wirst sie gewiſs nicht verschieden finden von jener Aufschrift, welche auf Midas den Phrygier soll gemacht worden sein.

PH. Was für eine Aufschrift, und was hat sie besonderes an sich?

SOK. Es ist diese: „Hier an des Midas Grab erblikst du mich eherne Jungfrau. Bis nicht Wasser mehr flieſst, noch erblühn hochstämmige Bäume, Muſs ich verweilen allhier an dem vielbethräneten Denkmal, Daſs auch der Wanderer wisse, wo Midas liege begraben." Daſs es nun bei diesem keinen Unterschied macht, was zuerst gelesen wird oder zulezt, dies merkst du doch, glaub' ich.

PH. Du verspottest ja unsere Rede, Sokrates.

SOK. So wollen wir, damit du nicht verdrieſslich wirst, diese ganz lassen, wiewol sie noch vielerlei zu enthalten scheint, worauf jemand achtend den groſsen Nuzen haben kann, daſs er es nachzuahmen ja nicht unternehmen wird, und wollen zu den andern Reden gehn. Denn es war etwas in ihnen, was denen wohl zu beachten ziemt, welche über die Redekunst 265
nachdenken wollen.

PH. Welches meinst du denn?

SOK. Sie waren doch einander entgegen. Denn sie behaupteten, eine, man müsse dem Liebenden, die andere, man müsse dem Nichtliebenden gefällig sein.

PH. Und ganz tapfer beide.

SOK. Ich glaubte du würdest der Wahrheit gemäſs sagen, ganz rasend. Was sie suchten wenigstens war eben dieses. Denn wir be-

haupteten, die Liebe wäre eine Art von Raserei, nicht wahr?

PH. Ja.

SOK. Und vom Wahnsinn gebe es zwei Arten, einen menschlichen aus Krankheit und einen durch eine von Gott bewirkte Aufhebung des gewöhnlichen Zustandes.

PH. So war es.

SOK. Den göttlichen theilten wir wiederum in vier Theile nach vier Göttern, indem wir den weissagenden Wahnsinn dem Apollon zuschrieben, dem Dionysos den der Einweihungen, den Musen den dichterischen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich, welchen wir für den besten erklärten, und ich weiſs nicht mehr wie den Zustand der Liebe abbildend, wobei wir vielleicht etwas richtiges getroffen haben, vielleicht auch anderwärts hin abgeschweift sind, vermischten wir mit einer ganz und gar nicht unglaublichen Rede einen mythischen Hymnos, und besangen so gar anständig und fromm deinen und meinen Herrn, den Eros, den Beschüzer schöner Knaben.

PH. Ja, wie es mir gar nicht unerfreulich war zu hören.

SOK. Nur das laſs uns jedoch daraus nehmen, wie von dem Tadel die Rede herüberkam zum Loben.

PH. Wie meinst du denn dieses?

SOK. Mir erscheint alles übrige in der That nur im Scherze gesprochen; nur wenn Jemand zweierlei, was jene Reden durch einen glüklichen Zufall gehabt haben, sich gründlich durch Kunst aneignen könnte, das wäre eine schöne Sache.

PH. Was doch für welches?

Sok. Das überall zerstreute anschauend zu-
sammenzufassen in eine Gestalt, um jedes genau
zu bestimmen und deutlich zu machen, worü-
ber er jedesmal Belehrung ertheilen will, so wie
wir jezt eben von der Liebe erst nach gegebener
Erklärung, was sie sei, vielleicht gut, vielleicht
auch schlecht geredet haben, wenigstens dafs
unsere Rede etwas bestimmtes und mit sich
selbst übereinstimmendes hervorbrachte, hatte
sie von daher.

Ph. Und welches zweite meinst du, So-
krates?

Sok. Eben so auch wieder nach Begriffen
zertheilen zu können, gliedermäfsig wie jedes
gewachsen ist, ohne, wie etwa ein schlechter
Koch verfahrend, irgend einen Theil zu zerbre-
chen. Sondern so wie eben unsere beiden Re-
den des Verstandes beraubt sein als einen ge-
meinschaftlichen Begriff annehmen: und so wie
aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und
gleichnamige Theile herauswachsen, welche als
rechte und linke bezeichnet werden, eben so 266
glaubten die Reden sei auch der Unsinn in uns
vorhanden, und die eine nun nahm sich die linke
Seite desselben zu theilen vor, und liefs nicht
nach, sie wieder zu theilen, bis sie, dafs ich so
sage, eine linke Liebe darin auffand, welche sie
sehr mit Recht schmähen konnte; die andere
führte uns zu dem Wahnsinn rechts, und eine
jener zwar gleichnamige aber göttliche Liebe
darin auffindend und vorzeigend, lobte sie diese
als Ursach unserer gröfsten Güter.

Ph. Vollkommen richtig.

Sok. Hievon also bin ich selbst ein grofser
Freund, Phädros, von diesen Eintheilungen
und Zusammenfassungen, um doch auch reden
und denken zu können, und wenn ich einen an-

dern fähig halte zu sehen, wie etwas in eins gewachsen ist oder in vieles, dem folg' ich wie eines Unsterblichen Fuſstritt. Ob ich nun diejenigen, welche dieses im Stande sind zu thun, recht oder unrecht bename, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jezt Dialektiker. Nun aber sage mir auch, wie man die von dir und Lysias gelernt haben nennen soll? Oder ist eben jenes die Redekunst, deren Thrasymachos und die Andern sich bedienend selbst Künstler im Reden sind, und auch Andere dazu machen, die ihnen Geschenke wie Königen bringen können?

Ph. Königliche Männer zwar sind sie, nicht aber dessen kundig, wonach du fragst. Daher dünkst du mich jenes ganz recht zu benennen, indem du es Dialektik nennst, die Rhetorik aber dünkt mich uns bis jezt noch entgangen zu sein.

Sok. Wie sagst du? Das muſs etwas schönes sein, was von jener verlassen doch durch Kunst soll erlangt werden. Indeſs wollen wir es auf keine Weise verschmähen, du und ich, sondern sagen, was denn dieses ist, was noch übrig bleibt für die Redekunst.

Ph. Mancherlei Dinge, Sokrates, die du ja findest in den über die Redekunst geschriebenen Büchern.

Sok. Gar gut, daſs du mich erinnerst. Den Eingang zuerst, wie der am Anfang der Rede muſs gesprochen werden, dieses meinst du? nicht wahr, diese Herrlichkeiten der Kunst?

Ph. Ja.

Sok. Dann kommt zweitens die Erzählung, wie sie es nennen, und die Zeugnisse dabei, drittens die Beweise, viertens die Wahrscheinlichkeiten und noch von einer Beglaubigung

und Nebenbeglaubigung, denke ich, redet der vortrefliche Byzantinische Dädalos im Reden.

Ph. Den wakern Theodoros meinst du?

Sok. Wen sonst? Und daſs man eine Widerlegung und Nebenwiderlegung führen müsse in der Anklage sowohl als Vertheidigung. Sollen wir nicht auch den schönsten Parier Euenos her- 267
beiholen, der die Vorandeutung zuerst erfunden hat, und das Nebenlob. Ja einige sagen, er habe sich allerlei Nebenschimpf in Verse gebracht dem Gedächtniſs zu Liebe. Das ist mir ein weiser Mann! Und wollen wir den Tisias und Gorgias ganz ruhen lassen, welche zuerst das Scheinbare entdekt haben, daſs es über das Wahre gehe und mehr zu ehren sei, und welche machen, daſs das Kleine groſs und das Groſse klein erscheint durch die Kraft der Rede, und vom Neuen auf alte, vom Alten aber auf neue Art sprechen, und welche die Gedrängtheit der Rede, und auch die unendliche Länge über jeden Gegenstand erfunden haben. Als dieses einmal Prodikos von mir hörte, lachte er und sagte, er allein habe gefunden, was für Säze man brauche, nämlich weder lange noch kurze, sondern mäſsige.

Ph. Sehr weise, o Prodikos!

Sok. Und vom Hippias wollen wir nicht reden? ich glaube, dieser Fremdling aus Elis stimmte ihm auch bei.

Ph. Warum auch nicht?

Sok. Wie aber sollen wir vortragen des Polos Sammlung von Worten? der noch die Doppelrederei, die Spruchrederei, die Bildrederei und den Wohlklang aller der Worte hinzugebracht hat, die ihm Likymnios schenkte?

Ph. Hatte nicht vieles dergleichen auch Protagoras?

Sok. Ein gewisses Richtigsprechen, mein Sohn, und noch vieles und schönes anderes. Aber in kläglich rührender von Alter und Armuth hergenommener Reden Kunst hat doch offenbar gesiegt des Chalkedoniers Kraft. Auch darin die Menge zu erzürnen ist dieser Mann gewaltig, und wiederum die erzürnten bezaubernd zu kirren, wie er sagt; und im Verläumden, und auch Verläumdungen abwälzen, woher es irgend gehe, ist er der erste. Ueber das Ende der Rede aber sind sie Alle nur einer Meinung, was nämlich einige die Uebersicht, andere wieder anders nennen.

Ph. Daſs man am Ende noch in kurzem die Zuhörer an alles erinnern soll, was gesagt worden, das meinst du?

Sok. Das meine ich, und was du noch sonst etwa zu sagen hast über die Kunst der Reden.

Ph. Kleinigkeiten, nicht der Rede werth.

Sok. Lassen wir also die Kleinigkeiten;
diese Dinge aber laſs uns noch einmal besser
268 beim Lichte besehen, was für Wirkungen einer
Kunst sie hervorbringen, und wann?

Ph. Eine sehr starke doch, o Sokrates, in den Versammlungen des Volks.

Sok. Die haben sie freilich. Aber du Wunderlicher, sieh doch auch du zu, ob dir das ganze Gewebe so lose erscheint als mir.

Ph. Zeige es nur.

Sok. Wenn Jemand zu deinem Freunde Eryximachos oder dessen Vater Akumenos käme, sagend, ich verstehe solche Dinge dem Körper beizubringen, daſs er warm sein muſs wenn ich will, und auch frieren, und daſs ich ihn, wenn es mir gut dünkt, brechen mache oder auch abführe, und noch vielerlei dergleichen, und weil

ich dieses verstehe, behaupte ich ein Arzt zu sein, auch jeden andern dazu zu machen, dem ich nur diese Kenntnifs mittheile; was meinst du werden sie erwiedern, wenn sie dieses angehört?

Ph. Was sonst, als ihn fragen, ob er auch noch verstände, wem und wann er dies alles anthun müsse, und in welchem Grade?

Sok. Wenn er nun sagte, keinesweges, sondern ich verlange, wer jenes von mir lernt, müsse dieses schon selbst verstehen, wonach du fragst.

Ph. Dann, glaube ich, würde er sagen, der Mensch ist toll, und weil er in Büchern oder sonst wo einige Mittel gefunden hat, glaubt er ein Arzt geworden zu sein, da er doch nichts von der Kunst versteht.

Sok. Und wie wenn Jemand zum Sophokles oder Euripides käme, sagend, er verstände über etwas geringes ganz lange Reden zu sprechen, und auch über etwas wichtiges ganz kurze, klägliche wenn er wollte, und im Gegentheil auch wieder furchtbare und drohende, und was mehr dergleichen, und sich nun einbildete, indem er dies lehre, die tragische Dichtkunst zu lehren?

Ph. Auch diese, o Sokrates, würden, glaube ich, Jeden auslachen, welcher glaubte die Tragödie wäre etwas anderes als eine solche Zusammenstellung dieser einzelen Stüke, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind.

Sok. Aber nicht unartig, glaube ich, würden sie ihn herunterreifsen, sondern wie ein Tonkünstler, wenn er mit einem zusammenträfe, der sich einbildet ein Harmonieverständiger zu sein, weil er verstände eine Saite so hoch und so tief als möglich anzuschlagen, nicht mit Heftigkeit sagen würde: Du erbärmlicher

Mensch du bist verrükt; sondern wie es einem Künstler geziemt, sanfter so: Bester Mann, freilich mufs auch das wissen, wer ein Tonkünstler werden will, aber dies hindert nicht, dafs dennoch einer, der deine Fertigkeit hat, auch nicht das mindeste von der Harmonie verstehen kann, denn du besizest nur die Vorkenntnisse, welche zur Harmonie nothwendig gehören, aber nicht die Harmonie selbst.

269 Ph. Sehr richtig.

Sok. So auch würde Sophokles jenem, der sich gegen ihn rühmte, sagen, er habe die Vorkenntnisse zur tragischen Kunst, nicht diese Kunst selbst, und Akumenos die Vorkenntnisse der Heilkunde, nicht die Heilkunde selbst.

Ph. Allerdings freilich.

Sok. Was aber sollen wir vom süfsredenden Adrastos glauben, oder von Perikles, wenn sie etwas hörten von den schönen Kunsstüken, die wir jezt durchgegangen sind, dem Kurzreden und Bilderreden, und was wir sonst noch näher gegen das Licht untersuchen wollten, ob sie wohl unwillig wie ich und du unfeiner Weise ein ungesittetes Wort ausstofsen würden gegen die, welche dieses geschrieben haben und lehren, als wäre es die Redekunst, oder ob sie, die soviel weiseren als wir, dies auch uns verweisen und sagen würden: O Phädros und Sokrates, nicht unwillig mufs man werden, sondern Nachsicht haben, wenn solche, die überhaupt nicht verstehen mit Begriffen umzugehn, auch nicht vermögend gewesen sind zu bestimmen, was eigentlich die Redekunst ist, und dieses Umstandes wegen, wenn gleich sie nur die nothwendigen Vorkenntnisse dieser Kunst besizen, dennoch glaubten die Redekunst selbst erfunden, und so auch wenn sie jenes Andere

lehrten, sie vollkommen in der Redekunst unterrichtet zu haben; daſs aber dieses alles auf überredende Art gebraucht und ein Ganzes daraus zusammengesezt werde, diese Vollkommenheit in die Reden hineinzubringen ihren Schülern, als wäre es eine Kleinigkeit, selbst überlieſsen?

Ph. Allerdings, o Sokrates, scheint es so ohngefähr zu stehen mit der Kunst, welche diese Männer als die Redekunst lehren und in Schriften vortragen, und mir scheinst du ganz wahr gesprochen zu haben. Aber nun die Kunst des wahren und überzeugenden Redners, wie und woher kann sich diese jemand zu eigen machen?

Sok. Mit dem Können, so daſs einer ein vollkommener Kämpfer wird, wird es wahrscheinlich oder vielmehr unfehlbar hierin eben die Bewandtniſs haben, wie in andern Dingen, nämlich wenn du von Natur rednerische Anlage hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst, an welchem aber von diesen es dir fehlt, von der Seite wirst du unvollkommen sein. Was aber an der Sache Kunst ist, dazu scheint mir die Anleitung nicht auf dem Wege deutlich zu werden, den Lysias und Thrasymachos eingeschlagen sind.

Ph. Aber auf welchem dann?

Sok. Perikles, o bester, mag doch wohl eigentlich unter Allen der Eingeweihteste gewesen sein in die Redekunst.

Ph. Wie so?

Sok. Alle gröſseren Künste bedürfen doch 270
etwas von jenem spizfindigen und hochfliegenden Geschwäz über die Natur. Denn nur hieraus kann jene Würde und Zuversichtlichkeit im Erfolg entstehen, welche Perikles auſser seinen

Naturgaben sich in so hohem Grade erworben hatte. So denke ich wenigstens, weil er mit dem Anaxagoras, der ja wohl ein solcher war, zusammentraf, und jener hohen Kenntnisse voll ward, und zur Natur des Verstandes und Unverstandes gelangte, wovon ja Anaxagoras soviel Reden machte, hat er von dort her, was ihr nüzlich war, in die Redekunst herübergebracht.

Ph. Wie meinst du dieses?

Sok. Es hat dieselbe Bewandtniſs mit der Redekunst wie mit der Heilkunst.

Ph. Wie so?

Sok. In beiden muſst du, die Natur des Leibes in der einen, der Seele in der andern erklären, wenn du nicht nur hergebrachterweise und erfahrungsmäſsig, sondern nach der Kunst jenem durch Anwendung von Arznei und Nahrung Gesundheit und Stärke verschaffen, dieser durch angeordnete Sitten und Belehrungen, welche Ueberzeugung und Tugend du willst, mitzutheilen begehrst.

Ph. Allem Ansehn nach, o Sokrates, ist es so.

Sok. Und glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können, ohne des Ganzen Natur?

Ph. Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren.

Sok. Sehr schön, o Freund, daſs er dieses sagt. Wir müssen aber doch auſser dem Hippokrates auch noch die Vernunft fragend untersuchen, ob sie einstimmt.

Ph. Das gebe ich zu.

Sok. So sieh nun zu, was über die Natur Hippokrates sagt und die richtige Vernunft. Muſs man nicht so nachdenken über eines jeden Dinges Natur, zuerst ob das einzeln oder vielartig

ist, was wir selbst als Künstler behandeln und auch Andere dazu wollen geschikt machen. Dann daſs man, wenn es einzeln ist, seine Kraft untersuche, was für eine es hat von Natur, um auf was für Dinge zu wirken, und was für eine um Einwirkungen und von was für welchen aufzunehmen; wenn es aber mehrere Arten hat, diese erst aufzähle, und so von jeder wie vorher von der einzelen sehe, was sie ihrer Natur nach ausrichten, und was sie von was anderm erleiden kann.

Ph. So wird es geschehen müssen.

Sok. Jedes Verfahren ohne dieses wäre nur wie eines Blinden Wanderung. Aber keinesweges muſs, wer irgend einer Sache kunstmäſsig nachstrebt, einem Blinden oder Tauben können verglichen werden, sondern offenbar ist, daſs wenn Jemand an etwas mit Kunst seine Reden wendet, er auch das Wesen der Natur des Dinges genau muſs zeigen können, welchem er seine Reden anbringen will; dieses aber wird doch die Seele sein.

Ph. Was sonst?

Sok. Gegen diese also ist sein ganzer Kampf gerichtet; denn in ihr will er Ueberzeugung hervorbringen, nicht wahr?

Ph. Freilich. 270

Sok. Offenbar also muſs Thrasymachos und wer sonst mit Fleiſs eine rhetorische Kunstlehre geben will, zuerst mit aller Genauigkeit lehren und anschaulich machen, ob die Seele eins ist und sich überall ähnlich oder auch im Verhältniſs zur Gestalt des Körpers vielartig. Denn dieses behaupten wir, hieſse die Natur eines Dinges zeigen.

Ph. Allerdings.

Sok. Zum andern worauf sie ihrer Natur

nach wirkt, und was, und wovon sie und was für Wirkungen erfährt.

Ph. Dieses freilich auch.

Sok. Drittens wird er die verschiedenen Arten der Reden, wie auch der Seele und dessen was in dieser gewirkt werden kann, in der Ordnung aufstellend alle verschiedenen Ursachen durchgehen, jede mit jeder Seele zusammenhalten und lehren, was für eine Seele, durch was für Reden, aus welcher Ursach überredet werden, oder unüberredet bleiben wird.

Ph. Am vortreflichsten, wie es scheint, wäre es freilich so.

Sok. Nie wenigstens, o Freund, wird, was auf andere Art gelehrt oder gesprochen wird, kunstmäfsig geschrieben und gesprochen sein, weder über einen andern noch über diesen Gegenstand. Aber die du gehört hast und die jetzt rednerische Kunstlehren schreiben, sind listig und verbergen es nur, wie gründlich sie sich auf die Seele verstehen. Ehe sie indefs nicht auf diese Art reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht glauben dafs sie kunstmäfsig schreiben.

Ph. Auf welche Art denn?

Sok. Dieses mit bestimmten Worten wirklich auszuführen ist nicht leicht gethan; indefs will ich, wie man schreiben müsse, wenn es so gut als möglich kunstmäfsig beschaffen sein soll, erklären.

Ph. So erkläre es denn.

Sok. Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so mufs der, welcher ein Redner werden will, nothwendig wissen, wieviel Arten die Seele hat. Diese also sind so viele, und eine solche ist jede, wonach denn auch die Menschen Einige solche werden und Andere wieder solche.

Ist nun dieses eingetheilt, so giebt es wiederum so und so viele Arten von Reden, und so und so ist jede beschaffen. Solche Menschen nun sind durch solche Reden aus der und der Ursach zu solchen Dingen leicht zu überreden, solche andere aber aus jener Ursache schwer. Hat er nun dieses gehörig begriffen, so muſs er ferner, wenn er nun die Sache selbst im Leben ansichtig wird und sie behandelt werden soll, sie richtig mit seinen Sinnen auffassen, oder er wird eben nichts weiter wissen, als die Regeln, die er während seines Unterrichtes gehört hat. Wenn er aber richtig anzugeben weiſs, was für ein Mensch wodurch überredet wird, und auch im Stande ist, wenn er ihn antrift, ihn zu erkennen und sich selbst zu zeigen, dies ist nun ein solcher, und eine solche Natur, von der damals die Rede war, steht nun in der That vor 272
dir, bei der du also hier diese Art von Reden anwenden muſst, um sie zu dieser Sache zu überreden, wenn er dies alles inne hat, und dann noch die Zeiten zu beurtheilen weiſs, wann er reden und innehalten soll, und von den gedrängten Stellen, und den rührenden Stellen, und von was sonst für vorhandene Arten von Verstärkungen der Rede er gelernt hat, weiſs wo sie an ihrer Stelle sind, und wo nicht; dann ist seine Kunst schön und ganz vollendet, eher aber nicht, sondern an welchem auch von diesen Stüken es Jemand ermangeln läſst, wenn er redet oder lehrt oder schreibt, doch aber behauptet nach der Kunst zu reden, dem glaube nicht, wer gedeihen will. Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen, o Phädros und Sokrates, scheint euch nun eine so oder anders abgehandelte Redekunst annehmungswürdig?

Ph. Unmöglich, o Sokrates, eine andere,

wiewohl sie auf diese Art als keine geringe Arbeit erscheint.

Sok. Wohl wahr. Eben deshalb nun solltest du alles gesagte noch einmal nach allen Seiten umwendend nachsehen, ob sich vielleicht wo ein leichterer und kürzerer Weg zu ihr zeigt, damit nicht vergeblich einen langen und beschwerlichen einschlage, wem doch ein kurzer und ebener offen steht. Hast du also etwas hiezu dienliches vom Lysias oder irgend Jemand anders gehört, so rufe es dir ins Gedächtniſs und versuche es vorzutragen.

Ph. Zum Versuch hätte ich wohl etwas, aber jetzt habe ich es nicht so bei der Hand.

Sok. Willst du also, daſs ich dir sage, was ich hierüber von Einigen gehört?

Ph. Warum nicht?

Sok. Sagt man doch, o Phädros, es sei recht, auch des Wolfes Sache zu vertheidigen.

Ph. So thue du denn auch so.

Sok. Sie behaupten also, man dürfe dieses gar nicht so ernsthaft behandeln, noch von so weitem ausholend ableiten, denn überall, welches wir auch gleich anfänglich gesagt haben, dürfe sich um richtige Einsichten davon was gerecht und gut sei in den Angelegenheiten, oder wer so sei unter den Menschen von Natur oder durch Erziehung, der künftige auch groſse Redner gar nicht bemühen. Denn ganz und gar kümmere sich vor den Gerichtsstätten Niemand das mindeste um die Wahrheit in diesen Dingen, sondern nur um das Glaubliche, und dieses sei das Scheinbare, worauf also derjenige seine Aufmerksamkeit zu wenden habe, der kunstgerecht reden wolle. Auch nicht einmal das wirklich geschehene dürfe er bisweilen sagen, wenn es nicht zugleich auch den Schein für sich hat,

sondern nur das Scheinbare in der Anklage sowohl als Vertheidigung, und auf alle Weise müsse wer redet nur dem Scheinbaren nachjagen, dem wahren aber ruhig den Abschied geben; denn jenes überall in der Rede für sich zu 273
haben, das mache die ganze Kunst aus.

Ph. Grade dieses, o Sokrates, wie du es vorgetragen hast, sagen diejenigen, welche sich für Kunstverständige in Reden ausgeben. Ich erinnere mich wohl, daſs wir im vorigen ganz kürzlich auch dieses berührt haben; es dünkt aber denen, die sich hiemit abgeben, etwas sehr groſses zu sein.

Sok. Du hast ja den Tisias selbst fleiſsig getrieben, so mag uns nun auch Tisias sagen, ob er etwas anders meint unter dem Scheinbaren, als das was die Menge leicht glaubt?

Ph. Was könnte es anders seyn?

Sok. Dieses also ist, wie es scheint, sehr weise und kunstreich ausgedacht, was er schreibt: daſs nämlich wenn ein schwacher aber muthiger einen starken aber feigen niederwirft, ihm den Mantel oder sonst etwas wegnimmt, und dann vor Gericht geführt wird, keiner von Beiden die Wahrheit sagen müsse; sondern der Feige müsse sich hüten zu gestehen, daſs er von jenem Muthigen allein bezwungen worden, dieser aber müsse dies freilich behaupten, daſs sie allein waren, jenes aber vorzüglich gebrauchen: wie sollte also ich ein solcher mich wohl an einen solchen gewagt haben? Dann würde Jener doch seine Feigheit nicht bekennen, und indem er auf eine neue Lüge sönne, vielleicht auch seinem Gegner einen neuen Beweis an die Hand geben. Und eben so beschaffen ist auch in andern Fällen das nach der Kunst gesprochene. Nicht so Phädros?

Ph. Wie anders?

Sok. Weh! gar stark in Erfindung verborgener Künste scheint dieser Tisias zu sein, oder wer er sonst ist und woher er am liebsten mag benennt werden. Aber, Freund, wollen wir so zu ihm sprechen oder nicht?

Ph. Wie denn?

Sok. Etwa: O Tisias, schon lange ehe du noch hergekommen bist, haben wir gesagt, daſs dieses Scheinbare den Leuten aus einer Aehnlichkeit mit dem Wahren entsteht; die Aehnlichkeiten aber, haben wir eben gezeigt, wird überall der, welcher die Wahrheit in der Sache erkannt hat, am besten zu finden wissen. So daſs, wenn du etwas anderes über die Kunst der Reden zu sagen hast, wir es gern anhören wollen; wo nicht, so müssen wir dem jezt abgehandelten glauben, daſs wenn nicht Jemand sowohl der Zuhörer verschiedene Naturen aufzuzählen als auch die Gegenstände nach ihren Arten einzutheilen und die einzelen unter einen Begriff zusammenzufassen im Stande ist, er niemals in Reden so kunstreich sein wird, als es dem Menschen möglich ist; daſs aber dieses niemals einer ohne vielfältige Anstrengung erlangen kann, welcher sich nicht um des Redens und Verkehrs mit den Menschen der Vernünftige unterziehen soll, sondern nur um den Göttern wohlgefälliges reden zu können und ihnen wohlgefällig alles nach Vermögen auszurichten. Denn nicht seinen Mitknechten, o Tisias, so sagen weisere als wir, muſs gefällig zu werden wer
274 Vernunft hat sich bestreben, es müſste nur nebenbei geschehen, sondern seinen guten und hohen Gebietern. Darum, wenn der Weg lang ist, so wundere dich nicht: denn groſser Dinge wegen wird er uns angemuthet, nicht dessen

was

was du denkst. Es wird aber, wie die Rede zeigt, auch dieses, wenn es Jemand will, durch jenes am besten erlangt.

Ph. Ganz treflich dünkt mich dieses gesagt zu sein, o Sokrates, wenn es nur Jemand im Stande wäre.

Sok. Auch im Bestreben nach dem Schönen ist es schön zu ertragen was daraus erfolgt.

Ph. Ja wohl.

Sok. Darüber nun was Kunst ist und Kunstlosigkeit im Reden möchte dieses genug sein.

Ph. Vollkommen.

Sok. Nun wäre noch von der Anständigkeit und Unanständigkeit des Schreibens, wo angewendet es gut ist, und wo ungeschikt, übrig zu reden. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Weifst du wohl, wie du eigentlich Gott wohlgefällig das Reden behandeln und daran denken mufst?

Ph. Keinesweges, du aber?

Sok. Eine Sage wenigstens habe ich darüber zu erzählen von den Alten, das Wahre aber wissen nur jene selbst. Könnten wir aber dieses finden, würden wir uns dann noch irgend um menschliche Urtheile kümmern?

Ph. Lächerliches fragst du! Aber erzähle, was du gehört zu haben behauptest.

Sok. Ich habe also gehört: zu Naukratis in Aegypten sei einer von den dortigen alten Göttern gewesen, derselbe, dem auch der Vogel, welcher Ibis heifst, geheiliget war, des Gottes Name aber habe Theuth geheifsen. Dieser habe zuerst die Zahlen und Verhältnisse erfunden, dann die Mefskunst und die Sternkunde, ferner das Bret- und Würfelspiel, und so auch die Buchstaben. Als König von ganz Aegypten habe

damals Thamus geherrscht in jener grofsen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Thebe nennen, den Gott selbst aber Ammon. Zu diesem sei Theuth gegangen, habe ihm seine Künste ausgestellt, und begehrt sie möchten den andern Aegyptern mitgetheilt werden. Jener fragte, was doch eine jede für Nuzen gewähre, und je nachdem ihm, was Theuth darüber vorbrachte, richtig oder unrichtig dünkte, tadelte er oder lobte. Vieles nun soll Thamus dem Theuth über jede Kunst dafür und dawider gesagt haben, welches weitläuftig wäre alles anzuführen. Als er aber an die Buchstaben gekommen, habe Theuth gesagt: Diese Kunst, o König, wird die Aegypter weiser machen und erinnerungsreicher, denn als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtnifs ist sie erfunden. Jener aber erwiederte: O kunstreichster Theuth, Einer weifs, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebähren; ein Anderer zu beurtheilen, welches Verhältnifs von Schaden und Vortheil es denen gewährt, die es gebrauchen werden. So
275 hast auch du jezt als Vater der Buchstaben das Gegentheil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflöfsen aus Vernachläfsigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von aufsen vermittelst fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtnifs, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden. Auch von der Weisheit vermagst du deinen Lehrlingen nur den Schein, nicht die Sache selbst beizubringen. Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, da sie doch unwissend gröfsten-

theils sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkelweise geworden statt weise.

Ph. O Sokrates, leicht würdest du ägyptische und was sonst für ausländische Reden du wolltest dichten.

Sok. Sollen doch, o Freund, in des Zeus dodonäischem Tempel einer Eiche Reden die ersten prophetischen gewesen sein. Den damaligen nun, weil sie eben nicht so weise waren als ihr Jüngeren, genügte es in ihrer Einfalt auch der Eiche und dem Stein zuzuhören, wenn sie nur wahr redeten. Dir aber macht es vielleicht einen Unterschied, wer der Redende ist und von wannen. Denn nicht darauf allein siehst du, ob sich so oder anders die Sache verhält.

Ph. Mit Recht hast du mich gescholten. Auch dünkt mich mit den Buchstaben es sich so zu verhalten, wie der Thebäer sagt.

Sok. Wer also meint, eine Kunstlehre in Schriften so zu hinterlassen, und auch wer sie so aufnimmt, als ob etwas deutliches und sicheres durch die Buchstaben kommen könne; der ist einfältig genug, und weiſs in Wahrheit nichts von der Weissagung des Ammon, wenn er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst zu etwas als nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiſs, worüber sie geschrieben sind.

Ph. Sehr wahr.

Sok. Schlimm ist hierin die Schrift, Phädros, und in der That ganz ähnlich der Mahlerei; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Eben so auch die Reden. Du könntest glauben sie sprächen als verständen sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so zeigen sie dir doch nur ein und dasselbe stets. Ist aber etwas ein-

mal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaſsen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, die sie nichts angeht, und versteht nicht, zu wem sie reden soll, und zu wem nicht. Und wird sie beleidiget oder unverdienter Weise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hülfe; denn selbst ist sie weder sich zu schüzen noch zu helfen im Stande.

Ph. Auch hierin hast du ganz recht gesprochen.

276 Sok. Wie aber? wollen wir nicht nach einer anderen Rede sehen, der vollbürtigen Schwester von dieser, wie es mit ihr zugeht, und wieviel besser und kräftiger als jene sie gedeiht?

Ph. Welche doch meinst du, und wie soll sie entstehen?

Sok. Welche mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl im Stande sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll.

Ph. Du meinst die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, deren Schattenbild man die geschriebene mit Recht nennen könnte.

Sok. Allerdings eben sie. Sage mir aber dieses, ob ein verständiger Landmann den Samen, den er vor andern pflegen und Früchte von ihm haben möchte, recht eigens im heiſsen Sommer in ein Adonisgärtchen streuen und seine Freude daran haben wird ihn in acht Tagen schon in die Höhe geschossen zu sehen? oder ob er dieses nur als ein Spiel und bei festlichen Gelegenheiten thun wird, wenn er es ja thut; jenen aber, womit es ihm Ernst ist, nach den Vorschriften der Kunst des Landbaues in den gehörigen Boden säen, und zufrieden sein, wenn was er gesäet im achten Monat seine Vollkommenheit erlangt?

Ph. Gewiſs so, o Sokrates, würde er dieses im Ernst, jenes, wie du sagtest, nur anders thun.

Soh. Und sollen wir sagen, daſs wer vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntniſs besizt, weniger verständig als der Landmann verfahren werde mit seinem Samen?

Ph. Keineswegs wohl.

Sok. Nicht zum Ernst also wird er sie ins Wasser schreiben, indem er sie mit Dinte durch das Rohr in Worten aussäet, die doch unvermögend sind sich selbst durch Rede zu helfen, unvermögend aber auch die Wahrheit hinreichend zu lehren?

Ph. Wohl nicht, wie zu vermuthen.

Sok. Freilich nicht; sondern die Schriftgärtchen wird er nur Spieles wegen, wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrath von Erinnerungen zu sammeln auf das vergeſsliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht: so wird er sich freuen, wenn er sie zart und schön gedeihen sieht; und wenn Andere sich mit andern Spielen ergözen, bei Gastmalen sich benezend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen mit dem, wovon ich sage, spielend sich erholen.

Ph. Ein gar herrliches, o Sokrates, nennst du neben den gewöhnlichen Spielen: das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit, und was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden zu spielen weiſs.

Sok. So ist es allerdings, Phädros. Weit herrlicher aber denke ich ist noch der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie

gepflanzt, zu helfen im Stande, auch nicht un-
277 fruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besizt, so glükselig machen, als einem Menschen nur möglich ist.

Ph. Allerdings ist etwas noch weit herrlicheres, was du hier sagst.

Sok. Jezt erst, Phädros, können wir auch jenes entscheiden, nachdem wir uns hierüber vereiniget.

Ph. Was doch?

Sok. Das was wir eigentlich ersehen wollten, und nur dabei hierauf gekommen sind, ob wir nämlich nicht finden könnten, wie wohl dem Lysias das Redenschreiben zur Schande gereiche, und auch wegen der Reden selbst, welche mit Kunst und welche ohne Kunst geschrieben wären. Dieses, was kunstmäſsig ist oder nicht, dünkt mich schon ziemlich deutlich gemacht worden zu sein.

Ph. Es dünkte mich auch, erinnere mich aber doch noch einmal.

Sok. Nämlich ehe nicht Jemand die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt, worüber er redet und schreibt, es vollständig zu erklären im Stande ist, und nachdem er es erklärt, es auch wieder in seine Unterarten bis zum Untheilbaren zu theilen, und eben so auch mit der Seele Natur bekannt, die einer jeden angemessene Art der Rede herauszufinden versteht, und sie dann so ordnet und ausschmükt, daſs er bunten Seelen auch bunte und wohllautreiche Reden giebt, einfachen aber einfache, eher werde er noch nicht vermögend sein, so weit es die Sache erlaubt, mit Kunst das Ge-

schlecht der Reden zu behandeln, weder um sie einen Andern zu lehren, noch um selbst zu überreden, wie unsere ganze vorherige Rede ausführlich gezeigt hat.

PH. Allerdings so ohngefähr hatte sich uns dieses gezeigt.

SOK. Wie aber jenes, ob es etwas schönes ist oder verächtliches, Reden zu sprechen und zu schreiben, und wie betrieben es mit Recht könnte zum Schimpf gerechnet werden oder nicht, hat uns nicht auch dieses schon das eben zuvor besprochene deutlich gezeigt?

PH. Welches denn?

SOK. Daſs wenn, es sei nun Lysias oder ein anderer, jemals etwas geschrieben hat oder schreibt, in besonderen Angelegenheiten oder in öffentlichen, indem er eine Staatsschrift verfaſst, in der Meinung, es sei groſse Gründlichkeit und Klarheit darin, das gereicht dem Schreibenden zum Schimpf, es mag es ihm nun einer vorrüken oder nicht. Denn so ganz und gar nichts zu wissen vom Gerechten und Ungerechten, Bösen und Guten, das ist in der That unabwendlich das allerschimpflichste, und wenn auch das ganze Volk es lobte.

PH. Gewiſs.

SOK. Wer aber weiſs, daſs in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand vieles nothwendig nur Spiel sein muſs, und daſs keine Rede, sei sie nun in gemessenen oder ungemessenen Sylben gesprochen oder geschrieben, sehr ernsthaft zu nehmen sei, unter allen welche ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur des Ueberredens wegen zusammengearbeitet und gesprochen worden, sondern in der That auch
die besten unter ihnen nur zur Erinnerung gedient haben für den schon unterrichteten; in de- 278

nen hingegen, welche gelehrt und des Lernens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, in diesen allein etwas wirksames sei und vollkommenes, und der Anstrengung würdiges, und daher auch nur solche Reden verdienten, gleichsam seine ächten Kinder genannt zu werden, zuerst die ihm selbsterfunden einwohnt, hernach was etwa für Kinder und Brüder von dieser zugleich in andern Seelen Anderer nach Verhältniſs eingewachsen sind, und wer deshalb alle andern gleichgültig gehen läſst, dieser mag dann wohl ein solcher sein, Phädros, als ich und du uns beiden zu werden wünschten.

Ph. Auf alle Weise will und wünsche auch ich mit dir was du sagst.

Sok. Also mag auch dieses unter uns genug gescherzt sein über das Reden; und nun gehe du hin, und verkündige dem Lysias, daſs wir beide zu der Nymphen Quelle und Ruhesiz hinabgestiegen dort Reden gehört, welche uns befahlen, zuerst dem Lysias und wer sonst Reden abfaſst, dann dem Homeros und wer sonst Gedichte, für sich bestehende oder von Gesang begleitete, verfertiget hat, drittens auch dem Solon und wer sonst in bürgerlichen Versammlungen auch Schriften, die er Geseze nennt, geschrieben hat, zu sagen, daſs wenn er dergleichen abgefaſst, wohl wissend wie sich die Sache in Wahrheit verhält, und im Stande in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hülfe zu leisten, und redend selbst sein Geschriebenes nur als etwas schlechtes darzustellen, er dann auch nicht mit dem Namen genannt werden müsse, der nur hiervon hergenommen ist, sondern mit einem auf jenes

sich beziehenden, woran er ernstlichen Fleiſs gewendet.

Ph. Was für Namen also willst du ihm ertheilen?

Sok. Jemand einen Weisen zu nennen, o Phädros, dünkt mich etwas Groſses zu sein, und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein, und auch an sich schiklicher.

Ph. Und nicht fern von der Sache.

Sok. Also wer nichts besseres hat als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaſst oder geschrieben hat, den wirst du mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesezverfasser nennen.

Ph. Wie anders?

Sok. Dieses also verkündige deinem Freunde.

Ph. Wie aber du? was wirst du thun? denn wir dürfen doch auch deinen Freund nicht vorbeigehen.

Sok. Welchen doch?

Ph. Isokrates den Schönen; was wirst du dem verkündigen, o Sokrates? Was sollen wir sagen daſs er sei?

Sok. Jung ist Isokrates noch; was ich aber 279
von ihm wahrsage will ich sagen.

Ph. Was also?

Sok. Er dünkt mich besser als was man aus des Lysias Reden sieht was seine Naturgabe betrift, auch edler die Mischung seines Gemüthes, so daſs es nichts wunderbares wäre, wenn er bei reiferem Alter auch in den Reden, auf die er jezt seinen Fleiſs wendet, Alle die sich je mit Reden abgegeben weiter als Kinder hinter sich

zurükliefse, und dann wenn ihm dieses nicht mehr genügte ihn zu etwas gröfserem ein göttlicherer Trieb hinführte. Denn von Natur schon, Phädros, ist etwas philosophisches in der Seele des Mannes. Dieses also will ich im Namen dieser Götter dem Isokrates als meinem Lieblinge verkündigen; du aber jenes als dem deinigen dem Lysias.

Ph. Es soll geschehen. Aber lafs uns nun gehn, da auch die Hize gelinder geworden.

Sok. Ziemt es sich nicht erst zu diesen zu beten und dann zu gehen?

Ph. Warum nicht?

Sok. O lieber Pan, und ihr Götter die ihr sonst hier zugegen seid, verleihet mir schön zu sein im Innern, und dafs was ich Aeufseres habe dem Inneren befreundet sei. Für reich möge ich den Weisen halten, und Goldes die Menge haben soviel ein anderer als der Mäfsige gar nicht führen und haben möchte. Bedürfen wir noch etwas anderes, o Phädros? Ich für mich habe hinreichend gebetet.

Ph. Auch für mich bete dieses mit: denn Freunden ist alles gemein.

Sok. So lafs uns denn gehen.

L Y S I S.

Einleitung.

Eine ziemlich unverbürgte Sage, indem Diogenes nicht einmal seinen Gewährsmann nennt, macht dieses Gespräch zu einem der frühesten, das heiſst wenigstens noch vor dem Tode des Sokrates geschriebenen. Leicht könnte ihr indeſs mehr Beweiskraft zukommen als der ähnlichen über den Phädros; da diese nur innere Gründe anführt, und also einen Ursprung aus kritischer Muthmaſsung verräth, jene aber doch sich auf die Ueberlieferung einer Thatsache gründet, nämlich auf den verwundernden Ausruf des Sokrates als er sich in der Darstellung des Platon erblikte. Indeſs ist ein solches kaum den Namen verdienendes Zeugniſs auch hier nicht der Grund, auf welchen dem Gespräch seine Stelle angewiesen wird, sondern der Zusammenhang entscheidet hinlänglich dafür, wenn auch nicht durch geschichtliche Beziehungen unterstüzt. Seinem Inhalt nach ist nämlich der Lysis unter allen Gesprächen des Platon nur mit dem Phädros und dem Gastmahl verwandt, indem die Frage über das Wesen und den Grund der Freundschaft und Liebe, welche seinen ganzen Inhalt ausmacht, zugleich des Phädros zweiter der Form nach untergeordneter Gegenstand ist, im Gastmahl aber der der Form nach herrschende und erste. Offenbar möchte

es indeſs nicht leicht Jemanden beigehen den Lysis hinter das Gastmahl zu stellen, da in leztерem die Sache nicht nur grádezu und bis auf den lezten Strich entschieden, sondern auch in den gröſsten und allgemeinsten Beziehungen betrachtet wird. So daſs dialektische Züge, wie die aus welchen der Lysis besteht, kaum eine Verzierung an jener Darstellung bilden könnten: sie aber gar nach derselben als ein eignes Ganzes auszuarbeiten eben so unkünstlerisch als zweklos gewesen wäre, weil Jeder zu jeder hier aufgeworfenen Frage die Lösung schon in jenem Werke vor sich hatte. Und eine leere dialektische Uebung, zumal eine so leichte, wie dieses Gespräch dann sein würde, kann dem vollendeteren Meister der späteren Zeit nicht beigelegt werden. Zunächst also wäre nur zu untersuchen, ob Lysis vor oder nach dem Phädros zu sezen sei. Dieser leztere freilich redet ebenfalls entscheidend über jene Hauptfrage, indem er einen Grund der Liebe und eine Erklärung derselben ausführlich entwikelt; so daſs leicht in Beziehung hierauf Jemand glauben könnte, es würde, eben so wie beim Gastmahl, den angenommenen Grundsäzen zuwider sein, auch jenes Gespräch dem Lysis voranzustellen, als welcher ja denselben Gegenstand nur skeptisch behandle. Allein der groſse Unterschied kann denen, welche das Gastmahl des Platon kennen, von selbst nicht entgehn; auch den andern aber ist er ohne voreilende Hinsicht auf jenes spätere Gespräch gewiſs einleuchtend zu machen. Denn die Meinung über die Ursache der Liebe wird im Phädros nur mythisch vorgetragen, und auf diese Art eine Frage entscheiden zu wollen, die schon früher in das Gebiet der Dialektik gezogen war, dies wäre nicht nur der anerkannte-

sten Analogie aus den Platonischen Schriften zuwider und jeder Idee von der Philosophie ihres Urhebers, sondern auch an sich ein frevelhaftes und vergebliches Unternehmen; weil Jeder, der das Mythische wieder auf den dialektischen Boden, wo ja die Untersuchung angefangen, zurükziehen wollte, es auch wieder vieldeutig machen könnte und ungewiſs. Wozu noch dieses kommt, welches vielleicht für Viele entscheidender ist. Im Phädros nämlich wird die Sache weit weniger allgemein behandelt, indem es doch noch andere Freundschaften giebt als jene ganz philosophische, welche dort der Gegenstand der Darstellung ist oder jene ganz sinnliche, von welcher die Veranlassung genommen wird; wo aber diese andern abweichen oder wiefern die Auflösung sich auf sie übertragen läſst, nirgend angedeutet wird. Dagegen im Lysis ganz allgemein von der Freundschaft überhaupt die Rede ist; und eine so ganz allgemein angefangene und noch zu keiner entscheidenden Antwort gelangte Untersuchung durch eine mythische Darstellung, und zwar die nur einen Theil des Gegenstandes betrift, weiter führen und beendigen wollen, dieses ist soviel Ungereimtheit, als man nur einem gedankenlos in den Tag hinein arbeitenden Schriftsteller zuschreiben kann, wie Platon wohl am wenigsten gewesen ist. Keinesweges also ist der Phädros anzusehen als aus dem Lysis hervorgewachsen, wie auch jener Jedem lächerlich scheinen müſste, der ihn so lesen wollte, mit dem zurükgebliebenen Verlangen, die dialektischen Zweifel des Lysis zu lösen; sondern offenbar steht dieser zwischen jenem und dem Gastmahl. Worauf nun weiter gefragt werden kann, welchem von beiden er näher stehe, ob

er anzusehen sei als ein Nachtrag zum Phädros oder als eine anregende Vorbereitung zum Gastmahl. Dem lezteren zwar nähert er sich durch die allgemeinere und vielseitigere Behandlung: allein anderer Gründe nicht zu gedenken, die erst bei Betrachtung des Gastmahls völlig können verstanden werden: so fehlt im Lysis so ganz jede Spur von dem was Platon zwischen dem Phädros und dem Gastmahle geschrieben hat, und er ist so ganz aus dem Phädros und sich selbst zu verstehen, daſs er unstreitig den nächsten Plaz nach diesem einnimmt, und fast nur als ein Nachtrag oder als eine erweiternde dialektische Erläuterung desselben anzusehen ist. Was nämlich im Phädros mythisch vorgetragen wird, daſs die Liebe sich gründe auf die Identität des Ideals zweier Menschen, dieses wird hier dialektisch aber indirekt und in einem weiteren Sinn erwiesen. Lezteres, indem doch der Begriff des Angehörigen und Verwandten mehr befaſst als die Identität des Ideals; und zwar ist er im Lysis so unbestimmt angedeutet, daſs er nur durch Zurüksehn auf den Phädros leicht kann verstanden werden. Ersteres, indem alle andern Behauptungen in Widersprüche ausgehn. Denn daſs dieses auch der lezten und eigentlich vom Platon beschüzten ebenfalls begegne, ist nur scheinbar. Vielmehr ist die Art, wie die Zweifel gegen den früheren Saz, daſs Aehnlichkeit die Freundschaft begründe, auch auf diese angewendet werden, als der Schlüssel des Ganzen anzusehn, welcher es auch Jedem, der die Andeutungen des Phädros im Sinne hat, gewiſs aufschlieſst. Nämlich das Aehnliche ist nur dann dem Aehnlichen unnüz, wenn Jeder sich auf seine äuſsere Persönlichkeit und auf das Interesse seiner Sinnlichkeit einschränkt, nicht

aber

aber dem der an dem Bewufstsein eines in Mehreren und für Mehrere zugleich möglichen Geistigen ein Interesse nehmend sein Dasein über jene Schranken hinaus erweitert; wodurch überall erst einem Jeden ein Aehnliches und Verwandtes entsteht, das nicht im Streit ist mit seinen eignen Bestrebungen. Aehnliche Winke liegen auch in den ähnlichen skeptisch aufgestellten Säzen von der Unnüzlichkeit des Guten, sofern es nämlich nicht als Gegengift wider das Böse, sondern für sich selbst gedacht wird.

Indefs scheint schon Aristoteles diese Andeutungen nicht verstanden zu haben. Welches Mifsverstehen der in platonischen Schriften vorkommenden Dialektik und Polemik ihm überall zwar verziehen werden sollte, da seine gleichnamigen Künste von gröberem Korne sind, und von einer keinen Glanz annehmenden Mischung. Hier aber in einem so leichten Falle scheint es daher zu rühren, dafs er um den Zusammenhang, zumal der früheren platonischen Schriften, wenig mag gewufst haben. Es finden sich nämlich in seinen ethischen Werken mehrere Stellen, in denen er den Lysis vor Augen gehabt zu haben scheint, und Alle haben das Ansehn, als halte er die scheinbare Unentschiedenheit des Platon für eine wirkliche, und glaube jener habe sich nur deshalb nicht herauswikeln können, weil er theils den Unterschied zwischen Freundschaft und Zuneigung übersehen, theils die drei Arten der Freundschaft verkannt habe, und also natürlich habe in Widerspruch gerathen müssen, so oft er das was nur von der einen gilt auf die andere übertragen wollte. Jedem Leser des Lysis aber mufs offenbar sein mit welchem Nachdruck Platon auf jenen Unterschied, nur freilich in seiner

indirekten Weise, aufmerksam macht, da ein ziemlicher Theil des Gesprächs der dialektischen Darstellung desselben gewidmet ist, und wie entschieden er die sogenannte Freundschaft des Nüzlichen verwirft; gewiſs auch dialektisch betrachtet mit dem gröſsten Recht, da dieses Nüzliche ja nie und nirgend etwas ist für sich, sondern immer nur und zwar zufällig in einem andern.

Noch mehreres Einzelne spricht ebenfalls für eine sehr frühe Abfassung des Lysis bald nach dem Phädros. So zum Beispiel finden sich auch hier harte Uebergänge, eine lose Willkührlichkeit in der Verknüpfung, und eine nicht immer ganz sorgfältige Wahl der Beispiele, welches alles noch stark die Ungeübtheit eines Anfängers ahnden läſst. So scheint auch was von dem Inhalt der erotischen Reden und Gedichte des Hippothales vorkommt eine fortgesezte Anspielung auf die erotischen Reden des Lysias zu sein, sehr wahrscheinlich erzeugt durch miſsbilligende Urtheile über sein Verfahren mit dem berühmten Mann.

Den ganzen Gang des Gespräches aber nach der gegebenen allgemeinen Ansicht desselben noch besonders verzeichnen zu wollen, möchte überflüssig sein, indem nun Jeder im Stande sein muſs zu beurtheilen, wohin die einzelnen Linien streben, und nach welcher Regel sie fortgezogen werden müssen um den Mittelpunkt des Ganzen zu erreichen. So auch kann Niemandem entgehen wie der Nebenzwek, welcher das Innere mit der Form verbindet, nämlich eine Anweisung zur sittlichen erotischen Behandlung des Lieblings zu geben, nicht nur durch die vorläufigen Gespräche erreicht wird, sondern sich durch das Ganze sehr künstlich

hindurchschlingt, und auch sehr leicht, bis auf ein Paar einzelne Härten, die ebenfalls, weil sie leicht zu vermeiden waren, den Anfänger andeuten, Dasselbe kann man auch sagen von der Ueppigkeit des Nebenzweks und einer gewissen Pralerei mit dem Ueberfluſs an Stoff nach allen Seiten hinaus. Merkwürdig aber ist dieses kleine Gespräch für die Grundsäze, von denen Verständniſs und Beurtheilung Platonischer Schriften ausgehen muſs, theils als ein auffallendes Beispiel und als das erste davon, wie ungegründet die Meinung ist, als wolle Platon überall nicht entscheiden über die Gegenstände, deren Untersuchung er einen skeptischen Anstrich giebt, ohne das Wort des Räthsels mit deutlichen Buchstaben darunter zu schreiben, indem er hier bei einem Gegenstande, über den er in zwei andern Gesprächen entscheidet, das nämliche Verfahren beobachtet, und zwar so, daſs der Aufmerksame auch in dem, was ganz skeptisch aussieht, die Entscheidung ohne Mühe findet. Theils auch ist es davon ein Beispiel, wie leicht dem Platon auch Gespräche von geringerem Gehalt entstehen konnten, für sich betrachtet bloſs dialektisch, allein in nothwendiger Abhängigkeit von einem mystischen auſser ihnen, Planeten gleichsam, die nur von den gröſseren selbstständigen Körpern ihr Licht leihen und sich um sie bewegen. Auch wie man die Erscheinungen von jenen nicht verstehen kann, wenn man nicht ihre Verhältnisse zu diesen richtig auffaſst; und wie nothwendig also, wenn man den Gehalt derselben feststellen, oder entscheiden will ob sie Platonisch sind oder nicht, erst alles muſs versucht worden sein, um ihre Entfernung von dem Hauptkörper und ihre Bahn zu bestimmen.

Denn schwerlich möchte, was den Lysis betrifft, nun jemand den Zweifeln viel Gehör geben, welche eine zu herbe und strenge Kritik gegen seine Aechtheit erheben könnte; ja kaum möchte man nöthig finden den Ankläger noch auf das mimische und dramatische zu verweisen, welches eine so schöne Haltung hat und so viel Platonischen Charakter.

Von den Personen selbst aber ist nichts zu erinnern, auch ist keine Spur vorhanden dafs irgend eine wirkliche Begebenheit dem Inhalt oder der Einkleidung zum Grunde läge.

L Y S I S.

SOKRATES erzählt. 203

Ich ging von der Akademia nach dem Lykeion
den Weg aufserhalb der Mauer dicht unter der
Mauer hin. Als ich aber an dem Pförtchen war,
wo die Quelle des Panops ist, traf ich den Hip-
pothales, des Hieronymos Sohn, und den Päa-
nier Ktesippos, und mehr andere Jünglinge um
sie her stehend. Und als Hippothales mich her-
ankommen sah, rief er mich an: Wohin gehst
du, o Sokrates, und woher? — Aus der Aka-
demia, sprach ich, gehe ich gerade nach dem
Lykeion. — Hieher lieber, rief er, zu uns!
Lenkst du nicht ein? es lohnt wohl. — Wohin
eigentlich, fragte ich, meinst du? und wer sind
die ihr? — Hieher, sprach er, und zeigte mir
der Mauer gegenüber einen eingeschlossenen
Plaz mit offener Thür; hier halten nicht nur
wir uns auf, sondern noch viel andere Schöne.
— Was ist aber dieses? und was treibt ihr dort? 204
— Es ist, sagte er, eine ganz neugebaute Palä-
stra, und meistentheils besteht die Beschäfti-
gung in Gesprächen, von welchen eben wir dir
gern mittheilen möchten. — Sehr wohl, sprach
ich, werdet ihr hieran thun. Aher wer lehrt
hier? — Von dir gewifs ein grofser Freund und

Verehrer, Mikkos. — Beim Zeus, sprach ich, kein schlechter Mann, sondern ein tüchtiger Sophist. — Willst du uns also folgen, sagte er, daſs du auch die siehest, welche drinnen sind? — Gern möchte ich erst hier vernehmen, was mir dann werden soll für das Hineingehn, und wer eigentlich der Schöne ist. — Einer von uns, sagte er, hält diesen dafür, der andere jenen. — Welchen denn aber du, o Hippothales, das sage mir? Auf diese Frage erröthete er, und ich sprach weiter. Dieses, o Hippothales, sollst du mir nicht mehr sagen, ob du einen liebst oder nicht; denn ich sehe nicht allein daſs du liebst, sondern auch daſs es schon weit mit dir gekommen ist in dieser Liebe. Uebrigens wohl mag ich schlecht sein und wenig nuz; dieses aber ist mir so von Gott verliehen, gleich erkennen zu können Liebende sowohl als Geliebte. — Als er dieses hörte, erröthete er noch mehr. Ktesippos aber sagte: Wie fein ist das, Hippothales, daſs du roth wirst, und dich weigerst dem Sokrates den Namen zu sagen, da er doch, wenn er nur kurze Zeit mit dir ist, sich fast todt wird daran hören müssen, wie oft du ihn nennst! Uns wenigstens, o Sokrates, hat er die Ohren schon ganz betäubt und angefüllt mit dem Lysis. Hat er aber etwas getrunken, so ist es uns ganz gewohnt, daſs wir auch beim Erwachen aus dem Schlafe noch glauben den Namen des Lysis zu hören. Doch was er so gesprächsweise vorbringt ist arg zwar, indeſs doch nicht gar arg: aber wenn er erst anfängt uns mit den Gedichten zu überschwemmen und mit den Reden! Ja was noch ärger ist als alles, so singt er auch auf seinem Geliebten mit wunderschöner Stimme, die wir geduldig anhören müssen. Nun aber von dir befragt erröthet er nur. — Dieser

Lysis, sprach ich, ist also einer von den Her-
anwachsenden, wie es scheint. Ich schlieſse
es nämlich nur, denn der Name ſiel mir nicht
auf als ein bekannter, da ich ihn hörte. — Sie
nennen ihn eben nicht oft bei seinem Namen,
antwortetete er, sondern er wird noch nach dem
Vater genannt, weil sein Vater ein sehr bekann-
ter Mann ist. Auch bin ich sehr gewiſs, daſs
der Knabe dir keinesweges unbekannt ist von
Gestalt, und das ist genug um ihn sogleich wie-
der zu erkennen. — So sage denn, sprach ich,
wem er angehört. — Es ist des Demokrates
von Aixone ältester Sohn. — Schön, sprach
ich, o Hippothales! welche vornehme und in
jeder Art prächtige Liebe hast du dir da ausge-
spürt! So komm denn und laſs mich alles hö-
ren, was du diesen zu hören giebst, damit ich
sehe ob du auch weiſst wie dem Liebenden
gezieme über seinen Liebling zu diesem selbst
und auch zu Andern zu reden. — Aber, Sokra- 205
tes, sagte er, giebst du denn etwas auf alles was
der da sagt? — Willst du etwa, sprach ich, auch
läugnen, daſs du den nicht liebst, den dieser
nennt? — Das nicht, aber daſs ich weder Ge-
dichte mache auf meinen Liebling noch Reden.
— Es ist eben nicht richtig mit ihm, sagte Kte-
sippos, sondern er faselt und redet irre. — Dar-
auf sagte ich: ich begehre ja, o Hippothales,
weder die Verse zu hören noch die Melodie,
wenn du dergleichen gemacht hast auf den Kna-
ben, sondern nur den Sinn davon, damit ich er-
fahre auf welche Art du deinen Liebling be-
handelst. — Der da wird dir wohl alles sagen,
sprach er, denn er weiſs es ja genau, und hat es
im Gedächtniſs, wenn er mich doch, wie er
sagt, bis zum Ueberdruſs angehört hat. — Bei
den Göttern, sagte Ktesippos, sehr gut weiſs

ich es, o Sokrates! es ist ja auch lächerlich genug. Denn daſs ein Liebender, und der mehr als jeder andre immer nur auf seinen Knaben denkt, auch gar nichts eignes zu sagen weiſs, was nicht jedes Kind ebenfalls sagen könnte, wie sollte das nicht lächerlich sein? Was aber die ganze Stadt erzählt von Demokrates und Lysis des Knaben Groſsvater und von allen seinen Voraltern, ihrem Reichthum, ihrer Pferdezucht und ihren Siegen in den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen mit dem Viergespann und dem Rennpferde, das bringt er in Gedichte und Reden. Und noch altväterischeres als dieses. Denn neulich schilderte er uns in ich weiſs nicht was für einem Gedichte die Bewirthung des Herakles, wie nämlich den Herakles wegen Verwandschaft mit dem Herakles ihr Ahnherr aufgenommen, der selbst auch vom Zeus erzeugt war mit der Tochter von dem ersten Stifter jener Zunft, kurz was die alten Mütterchen singen, und viel anderes dergleichen. Solcherlei ist es, was er in Reden und Gedichten vortragend auch uns anzuhören zwingt. — Als ich dies gehört, sagte ich, du lächerlicher Hippothales! ehe du noch gesiegt hast, dichtest du schon und singst auf dich selbst das Lobgedicht? — Aber auf mich selbst, o Sokrates, sagte er, habe ich doch nie weder gedichtet noch gesungen. — Du meinst es wenigstens nicht. — Aber wie wäre denn das, fragte er? — Auf alle Weise, sagte ich, zielen doch diese Gesänge auf dich. Denn gewinnst du dir einen Liebling solcher Art, so wird dir selbst zur Zierde gereichen was du gesprochen und gesungen hast, und ein wahres Lobgedicht sein auf dich, als der den Preis davon getragen, weil du einen solchen Liebling erlangt hast;

entgeht er dir aber, so wirst du je gröſseres du
lobend gesagt hattest von diesem Liebling, auch
nach Verhältniſs des Schönen und Guten, so du
verfehlst, um desto mehr verspottet werden.
Daher auch, o Freund, wer in der Kunst zu 206
lieben ein Meister ist, den Geliebten nicht eher
lobt bis er ihn gewonnen hat, aus Furcht vor
dem was bevorsteht, wie es ablaufen werde.
Ueberdies auch werden die Schönen, wenn
man sie lobt und verherrlicht voll Dünkels und
Hochmuth: oder meinst du nicht? — Ja wohl,
sagte er. — Nicht auch das, je hochmütiger
sie sind, desto schwerer sie zu besiegen wer-
den? — Wahrscheinlich ist es. — Was für ein
Jäger also dünkt dir der, welcher jagend das
Wild so aufscheucht, daſs er es ungleich schwe-
rer bekommen kann? Ein schlechter doch ge-
wiſs. So auch durch Reden und Gesänge nicht
ankirren sondern wild machen, ist groſse Un-
kunde. Nicht so? — Mich dünkt es. — Sieh
also zu Hippothales, daſs du dich nicht alles
dessen schuldig machst durch dein Dichten.
Denn ich glaube doch, demjenigen der durch
seine Dichtungen sich selbst schadet, wirst du
nicht zugestehn wollen, daſs er ein guter Dich-
ter sei, da er sich selbst zum Schaden ist. —
Nein, beim Zeus, sagte er, das wäre ja groſse
Unvernunft. Aber deshalb eben, o Sokrates,
vertraue ich mich dir, und hast du etwas ande-
res, so rathe mir worüber man reden und was
man thun muſs um dem Geliebten angenehm zu
werden. — Nicht leicht, sprach ich, ist das
zu sagen: wolltest du aber bewirken, daſs er
mir selbst zum Gespräch käme, so könnte ich
dir vielleicht einen Versuch zeigen, was mit
ihm zu reden ist anstatt dessen, was, wie diese
sagen, du redest und singst. — Das, sagte er,

hat keine Schwierigkeit. Denn wenn du nur mit dem Ktesippos hier hineingehst und dich niedersezest im Gespräch, so glaube ich wird er schon von selbst herzukommen; denn hörbegierig, o Sokrates, ist er vor Allen. Zumal nun die Hermeien gefeiert werden sind Knaben und Jünglinge ohne Unterschied zusammen, Er kommt dir also gewifs. Wo nicht, so ist er doch sehr bekannt mit dem Ktesippos durch dessen Vetter Menexenos, der sein vertrautester Freund ist unter allen. Ktesippos also kann ihn rufen, wenn er ja nicht von selbst kommt. — So sprach ich müssen wir es machen, und somit nahm ich mir den Ktesippos und ging in die Palästra; die Andern aber gingen hinter uns.

Als wir nun hineintraten, fanden wir dort
die Knaben nach vollbrachtem Opfer und fast
aller heiligen Dinge Vollendung, Alle schön ge-
schmükt (mit den Astragalen spielend). Die
meisten nun spielten im Vorhofe draufsen;
einige aber spielten gerade und ungerade in ei-
nem Winkel des Auskleidegemachs, in grofser
Menge immer die Astragalen aus den Körbchen
ausschüttend. Um diese her standen Andere zu-
sehend, deren einer dann auch Lysis war, wel-
cher bekränzt unter den Knaben und Jünglingen
stand, ausgezeichnet vor Allen durch seine Ge-
207 stalt, nicht etwa nur dafs er schön genannt zu
werden verdiente, sondern schön und edel.
Wir nun gingen abwärts, und sezten uns gegen-
über, denn dort war es ruhig, und redeten et-
was mit einander. Lysis aber wendete sich häu-
fig um, und sah nach uns hin, und hatte offen-
bar grofses Verlangen sich zu uns zu gesellen.
Nur dafs er damals bedenklich war und verle-
gen, so allein heranzukommen; bis hernach
Menexenos währendes Spiels aus dem Vorhofe

hereinkam, und als er mich und den Ktesippos gewahr ward, herbeikam, um sich zu uns zu sezen. Diesem also folgte Lysis, sobald er ihn sah, und sezte sich ebenfalls zu uns neben dem Menexenos. Darauf nun traten auch die Andern herzu, und auch Hippothales, da er mehrere herumstehen sah, verstekte sich hinter diesen, und stellte sich wo er glaubte vom Lysis nicht gesehen zu werden, aus Furcht ihm zuwider zu sein, und so ganz nahe bei hörte er zu. Ich also wendete mich zum Menexenos, und sagte: Welcher von euch, o Sohn des Demophon, ist wohl der Aeltere? — Wir sind ungewiſs darüber, antwortete er. — Auch wohl darüber, sprach ich, könntet ihr streiten, welcher der Vornehmere wäre? — Allerdings. — Gewiſs auch welcher der Schönere, eben so? Da lachten sie beide. Keinesweges aber, sprach ich weiter, will ich fragen, welcher der Reichere ist von euch beiden, denn ihr seid ja Freunde, nicht wahr? — Gar sehr, sagten sie. — Und Freunden ist ja alles gemein, wie man sagt. So daſs hierin keine Verschiedenheit statt finden kann, wenn ihr anders die Wahrheit sagt von der Freundschaft. — Das gaben sie zu. — Und hierauf war ich eben im Begriff zu fragen, welcher wohl der gerechtere und weisere wäre von ihnen. Indem aber kam einer, dem Menexenos zu sagen, der Meister der Palästra riefe nach ihm; es schien mir, als habe er die Opferschau.

Dieser also ging weg; ich aber fragte den Lysis weiter, und sagte: Gewiſs, o Lysis, lieben dich dein Vater und deine Mutter sehr? — Allerdings, sagte er. — Also wollen sie auch wohl dich so glüklich machen als möglich? — Wie sollten sie nicht? — Scheint dir aber der glüklich zu sein, welcher Andern dient, und

welcher nichts thun darf, wozu er Lust hat? — Beim Zeus, mir nicht, sagte er. — Also wenn die Eltern dich lieben, und danach streben daſs du glüklich werdest, so sorgen sie doch gewiſs auf alle Weise dafür, daſs du auch wirklich glüklich seist? — Wie sollten sie nicht? sagte er. — Sie lassen dich also thun, was du willst, und schelten dich um nichts, oder verbieten dir etwas zu thun, wozu du Lust hast? — Ja wohl, beim Zeus, verbieten sie mir, o Sokrates, und das gar Vieles. — Wie sagst du? sprach ich, sie wollen, daſs es dir wohl gehe, und verwehren dir doch zu thun was du willst? Sage
208 mir doch dieses. Wenn du Lust hättest, auf einem von des Vaters Wagen zu fahren, und die Zügel selbst zu führen, wenn der Wettlauf gehalten wird, würden sie dich nicht lassen, sondern es dir verbieten? — Gewiſs keinesweges würden sie mich lassen. — Aber wen denn? — Da ist ein Wagenführer, der bekommt seinen Lohn vom Vater. — Wie sagst du? und einem Miethling erlauben sie eher als dir zu thun was er will mit den Pferden, und geben ihm eben dafür auch noch Geld? — Aber wie sollte es anders sein? sprach er. — Doch das Mauleselgespann glaube ich immer werden sie dir erlauben zu regieren, und auch wenn du die Peitsche nehmen und sie schlagen wolltest, würden sie es zugeben. — Woher, sagte er, würden sie es zugeben? — Wie denn, sprach ich, ist es Niemanden erlaubt, sie zu schlagen? — Ja freilich, sagte er, dem Mauleseltreiber. — Und ist der ein Knecht oder ein Freier? — Ein Knecht. — Einen Knecht also, wie es scheint, achten sie höher als dich ihren Sohn, und übergeben ihm das ihrige lieber als dir, und lassen ihn thun was er will, dir aber verwehren sie es? So sage mir

denn dieses, lassen sie dich wohl dich selbst regieren, oder erlauben sie dir auch dieses nicht? — Wie sollten sie das doch erlauben! sagte er. — Sondern es regiert dich einer? — Hier der Knabenführer, sprach er. — Ist der auch ein Knecht? — Was sonst? unserer nämlich. — Gewiſs, sagte ich, das ist arg, daſs dir einem Freien von einem Knechte befohlen wird! Was thut aber eigentlich dieser Knabenführer? worin hat er dir zu gebieten? — Er führt mich eben zum Lehrer. — Und gebieten dir diese etwa nicht auch, die Lehrer? — Allerdings, ja. — Gar viele Herren und Gebieter sezt dir also dein Vater recht mit gutem Willen. Aber doch wenn du nach Hause kommst zur Mutter, läſst diese dich, damit du ihr recht vergnügt seist, alles thun was du willst, es sei nun an der Wolle oder am Weberstuhl, wenn sie webt. Denn gewiſs, sie verbietet dir weder die Weberlade anzurühren noch den Baum, noch irgend ein anderes von den Werkzeugen ihrer Arbeit. — Da lachte er und sagte, beim Zeus, o Sokrates, nicht nur verbietet sie mirs, sondern ich würde gewiſs geschlagen, wenn ich etwas anrührte. — Herakles! sagte ich, hast du auch nicht etwa den Vater beleidigt oder die Mutter? — Beim Zeus, sagte er, ich nicht. — Aber weshalb verwehren sie dir so mit Gewalt glüklich zu sein und zu thun was du willst, und lassen dich den ganzen Tag über immer unter Jemandes Befehlen, und mit einem Wort, fast gar nichts thun von dem, was du möchtest? So daſs, wie es scheint, dir weder aller dieser Reichthum etwas nuzt, denn jeder Andere hat ja mehr darüber zu gebieten als du, noch auch diese so vorzügliche Gestalt, denn auch deinen Körper hütet und pflegt ja ein Anderer: du aber, o Lysis, hast über nichts zu

gebieten, und kannst nicht thun was du möch-
209 test. — Ich habe eben, sprach er, noch nicht
die Jahre dazu, o Sokrates. — Das mag es wohl
nicht sein, o Sohn des Demokrates, sagte ich,
was dich hindert! Denn dergleichen, glaube ich,
erlauben dir doch der Vater sowohl als die Mut-
ter, und warten nicht erst bis du die Jahre ha-
best, zum Beispiel wenn sie etwas wollen vorge-
lesen haben oder geschrieben, werden sie es,
denke ich, dir eher auftragen als irgend Einem
im Hause. Nicht so? — Zuverläſsig, sagte er.
— Und nicht wahr, hier steht es dir frei, wel-
chen Buchstaben du willst, zuerst zu schreiben
und zum zweiten; und eben so beim Lesen; und
wenn du deine Lyra nimmst, glaube ich, weh-
ren dir weder Vater noch Mutter, welche Saite
du willst, höher zu spannen und loszulassen,
und mit dem Finger zu kneipen oder mit dem
Plektron zu schlagen. Oder hindern sie dich?
— Ganz und gar nicht. — Was mag also nur,
o Lysis, die Ursach sein, daſs sie dir hier nicht
wehren, wohl aber in dem, was wir vorher sag-
ten? — Ich glaube, sprach er, weil ich dieses
verstehe, jenes aber nicht. — Sehr gut, ant-
wortete ich, Bester! Nicht also deine Jahre er-
wartet dein Vater, um dir alles zu überlassen,
sondern an welchem Tage er dafür halten wird,
du habest bessere Einsichten als er, an dem wird
er dir sich selbst und alles das Seinige überlassen.
— Das glaube ich selbst, sagte er. — Und wie
dein Nachbar? sezt er sich nicht dieselben Gren-
zen in Ansehung deiner wie dein Vater? Glaubst
du, er werde dir sein ganzes Hauswesen zu ver-
walten überlassen, sobald er dafür hält, du ver-
stehest die Haushaltungskunst besser als er, oder
er werde ihm dann noch selbst vorstehen wol-
len? — Er werde es mir überlassen, glaube

ich. — Und wie die Athener? glaubst du,
sie werden dir nicht ihre Angelegenheiten
übergeben, wenn sie merken, daſs du Klugheit
genug besizest? — Ich glaube es. — Und beim
Zeus, fuhr ich fort, wiewohl der groſse Kö-
nig? ob er wohl seinem ältesten Sohn, auf den
die Regierung von Asien kommt, wenn Fleisch
gekocht wird eher erlauben wird alles in die
Brühe zu werfen, was er nur hineinwerfen
will, als uns, wenn wir nämlich zu ihm kämen,
und ihm zeigten, daſs wir uns besser verstän-
den als sein Sohn auf die Zubereitung der
Speisen? — Uns offenbar, sagte er. — Und
jenen zwar würde er auch nicht das mindeste
hineinwerfen lassen, uns aber, wollten wir
auch ganze Hände voll Salz nehmen, lieſse er
doch hineinwerfen. — Wie sollte er nicht? —
Wie aber wenn sein Sohn an den Augen litte,
lieſs er ihn wohl an seinen eignen Augen etwas
thun, wenn er ihn für keinen Arzt hält, oder
verböte er es ihm? — Er verböte es gewiſs. —
Uns aber, wenn er uns für Arzeneikundige
hielte, wollten wir ihm auch die Augen aufrei-
ſsen und mit Asche einstreuen, würde er doch,
glaube ich, nicht wehren, wenn er meinte,
daſs wir es gründlich verständen. — Du hast
Recht. — Würde er nicht auch alles andere
eher uns überlassen als sich und seinem Sohne, 210
worin nämlich wir ihm weiser zu sein schienen
als sie beide? — Nothwendig, o Sokrates. —
So verhält es sich also, lieber Lysis, sagte ich.
Darüber, wovon wir uns richtige Einsichten
erworben, wird Jedermann uns schalten lassen,
Hellenen und Ausländer, Männer wie Frauen;
wir werden damit thun was wir nur wollen,
und Niemand wird uns gern hindern, sondern
wir für uns werden ganz frei sein hierin, und

auch gebietend über Andere, und dieses wird in der That das unsrige sein, denn wir werden Genufs davon haben. Wovon wir aber keinen Verstand erlangt haben, damit wird uns Niemand verstatten zu thun was uns gut dünkt; sondern Alle werden uns hinderlich sein soviel sie können, nicht die Fremden allein, sondern Vater und Mutter, und wenn uns Jemand noch näher verwandt sein könnte als sie. Vielmehr werden wir selbst was diese Dinge betrifft Andern folgsam sein, und sie werden uns also fremd sein, denn wir werden keinen Genufs von ihnen haben. Räumst du ein, dafs es sich so verhalte? — Ich räume es ein. — Werden wir also Jemanden lieb sein, und wird uns Jemand lieben in Hinsicht auf dasjenige, wozu wir unnüz sind? — Nicht füglich, sagte er. — Jezt also liebt weder dich dein Vater noch sonst Jemand Jemanden in sofern er unbrauchbar ist. — Es ist nicht zu glauben, sagte er. — Wenn du aber verständig wirst, o Sohn, dann werden Alle dir freund und Alle dir angehörig sein: denn du wirst brauchbar sein und gut. Wenn aber nicht: so wird weder irgend ein Anderer dir freund sein, noch selbst dein Vater, oder deine Mutter, oder deine Verwandten. Ist es also wohl möglich, o Lysis, sich damit viel zu wissen, worin man noch nichts weifs? — Und wie könnte man, sagte er. — Wenn also du noch des Lehrers bedarfst, weifst du noch nicht? — Richtig. — Also weifst du dich auch nicht viel sofern du noch unwissend bist. — Wahrlich, o Sokrates, sagte er, ich glaube auch nicht.

Als ich dies von ihm hörte, sah ich mich um nach dem Hippothales, und beinahe hätte ich mich verredet. Denn ich war schon im Begriff

griff ihm zu sagen: So, o Hippothales, muſs
man mit dem Liebling reden, ihn demüthigend
und zur Ordnung bringend, nicht aber ihn auf-
blähend und verwöhnend. Da ich ihm aber
ansah, wie er ganz in Angst und Verwirrung
war über das Gesagte, erinnerte ich mich, daſs
er schon wie er sich hinstellte dem Lysis wollte
verborgen bleiben. Also begriff ich mich
wieder, und hielt mit der Rede an mich, und
darüber kam auch Menexenos zurük, und sezte
sich neben den Lysis, von welchem Plaz er auf-
gestanden war. Lysis nun, sehr kindlich und 211
freundlich, sagte mir ganz leise redend heim-
lich von dem Menexenos. Was du mir gesagt
hast, o Sokrates, das sage doch auch dem Me-
nexenos. — Ich antwortete: Dieses kannst du
ihm sagen, o Lysis, denn du hast sehr genau
Achtung gegeben. — Das freilich, sagte er. —
Versuche also, sprach ich, es dir so viel mög-
lich aus dem Gedächtnisse herzustellen, damit
du ihm Alles genau sagen kannst: solltest du
aber etwas davon vergessen haben, so frage
mich wieder, sobald du mich nur antriffst. —
Wohl, sagte er, so will ich es machen, o So-
krates, aufs allergenauste, verlasse dich darauf.
Aber sage ihm etwas anderes, damit ich auch
zuhören kann, bis es Zeit ist nach Hause zu ge-
hen. — Ja, das muſs ich wohl thun, sprach
ich, da du zumal es wünschest. Aber sieh
auch zu, wie du mir helfen willst, wenn Me-
nexenos darauf ausgeht mich zu widerlegen.
Oder weiſst du nicht, daſs er sehr streitbar ist?
— Ja, beim Zeus, sagte er, gewaltig. Des-
halb eben will ich daſs du dich mit ihm unter-
redest. — So, sprach ich, damit ich mich
lächerlich mache? — Nein, beim Zeus, son-

dern damit du ihn etwas demüthigest. — Woher? sprach ich, das ist nicht leicht. Denn er ist ein gewaltiger Mensch, ein Schüler des Ktesippos; und da ist auch er selbst der Ktesippos, siehst du ihn nicht? ihm zur Seite. — Kümmere du dich um nichts, o Sokrates, sagte er, sondern hurtig rede mit ihm. — So will ich denn anfangen, sprach ich. — Indem wir dieses noch unter einander redeten, fing Ktesippos an: Ihr da, was thut ihr euch da gütlich allein, wovon ihr uns nichts mittheilen wollt? — Allerdings, sagte ich, wollen wir mittheilen. Dieser nämlich versteht etwas nicht, was ich sage, meint aber Menexenos werde es wissen, und treibt mich an, diesen zu fragen. — Warum also fragst du ihn nicht? sagte Ktesippos. — Eben will ich es thun, sprach ich.

Sage mir also, o Menexenos, was ich dich fragen werde. Ich trage nämlich von Kindheit an groſs Verlangen nach einer Sache, wie denn Jeder die seinige hat. Denn einer hat groſse Lust daran Pferde zu haben, einer Hunde, einer Geld, einer Ehre. Ich aber bin gegen alle diese Dinge ziemlich gleichgültig, dagegen aber auf den Besiz von Freunden ganz leidenschaftlich, und einen guten Freund zu haben wäre mir lieber als die beste Wachtel oder der beste Hahn von der Welt; ja, beim Zeus, lieber als ein Pferd oder ein Hund; und ich glaube beim Hunde, ich würde allem Golde des Dareios bei weitem den Besiz seines Freundes vorziehn, weit mehr noch als Dareios selbst; so sehr bin
212 ich ein Liebhaber von Freunden. Indem ich nun euch sehe, dich und den Lysis, bin ich erstaunt und preise euch glüklich, daſs euch so jung schon gelungen ist dieses Besizthum schnell

und leicht zu erwerben, und du dir diesen so sehr zum Freunde erworben hast bald und gewiſs, und dieser wiederum dich. Ich aber bin so weit entfernt von solchem Besiz, daſs ich nicht einmal dieses weiſs, auf welche Art einer des andern Freund wird, sondern eben dieses von dir erfragen will, als einem der Sache erfahrnen. Sage mir also, wenn einer einen liebt, welcher wird des andern Freund, der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden? oder macht das keinen Unterschied? — Mir wenigstens, sagt er, scheint es keinen Unterschied zu machen. — Wie sagst du? sprach ich! beide also werden einander Freund, wenn auch nur der eine den andern liebt? — Mir wenigstens, sagt er, dünkt es so. — Wie doch? geschieht es nicht, daſs der Liebende nicht wieder geliebt wird von dem den er liebt? — Es geschieht. — Und wie? geschieht es auch, daſs der Liebende gehaſst wird? welches bisweilen die Liebhaber glauben von ihren Lieblingen zu erleiden. Denn auch von denen, welche ihrerseits lieben so sehr es nur irgend möglich ist, meinen doch Einige, daſs sie nicht wieder geliebt, Andere gar, daſs sie gehaſst werden. Oder dünkt dich dieses nicht wahr zu sein? — Sehr wahr, sagte er. — In solchem Falle also, sprach ich, liebt der Eine, der Andere wird geliebt? — Ja. — Welcher also von ihnen ist des Andern Freund? der Liebende des Geliebten, mag er nun wieder geliebt werden oder gehaſst? oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist im Gegentheil keiner von beiden in diesem Falle des Andern Freund, wenn nicht beide einander lieben? — Es hat wohl das Ansehen, als verhielte es

sich auf die lezte Art. — Anders also scheint es uns jezt als es vorher schien. Damals nämlich, daſs wenn auch nur der Eine liebt, beide Freunde wären; jezt aber, daſs wenn nicht beide einander lieben, keiner des Anderen Freund ist. — So kommt es heraus, sagte er. — Also ist auch das Liebende nur dem Freund, von dem es wieder geliebt wird, und keinem Andern? — Es scheint keinem. — Also sind auch die nicht Pferdefreunde, welche von den Pferden nicht wieder geliebt werden, noch auch Wachtelfreunde, noch Hundefreunde, noch Weinfreunde, noch Freunde der Leibesübungen, noch Freunde der Weisheit die, welche die Weisheit nicht wiederliebt? Oder liebt zwar Jeder von diesen seinen Gegenstand, ist ihm aber doch nicht freund, sondern der Dichter hat unrichtig gesprochen, welcher sagt: Reich, wer, denen er freund ist, Kinder und muthige Pferde, Hunde zur Jagd, Gastfreund' auch in der Ferne besizt? — Nicht so scheint es mir. — Sondern richtig dünkt er dich zu reden? — Ja. — Der Liebende ist also allerdings dem Geliebten freund, wie es scheint, o Menexenos, dieses mag ihn nun lieben oder hassen. So wie auch den Kindern, theils den ganz jungen, welche noch nicht lieben, theils auch denen, welche hassen, wenn sie eben von der Mutter oder dem Vater gezüchtiget worden,
213 dennoch selbst in dieser Zeit, wenn sie hassen, die Eltern über Alles in der Welt freund sind. — Mir, sagte er, scheint es so zu sein. — Nicht also der Geliebte ist Freund nach dieser Rede, sondern der Liebende. — Das ist deutlich. — Also ist auch der Hassende feind, nicht der Gehaſste? — So scheint es. — Viele also lieben die, welche ihnen feind sind, und hassen

dagegen die, welche ihnen freund sind, und sind also den Feinden freund und dagegen den Freunden feind, wenn nämlich der Liebende Freund ist, und nicht der Geliebte? Dieses aber ist doch groſse Unvernunft, lieber Freund, oder vielmehr, glaube ich, gar unmöglich, dem Feinde freund sein und dem Freunde feind? — Sehr recht, sagte er, hast du offenbar, o Sokrates. — Also wenn dieses unmöglich ist, so wäre wohl der Geliebte dem Liebenden freund? Das leuchtet ein. — Also auch der Gehaſste dem Hassenden feind? — Nothwendig. — Wird aber nicht so herauskommen, daſs wir nothwendig dasselbe zugeben müssen, wie bei dem Vorigen, daſs oft einer freund ist dem der ihm nicht freund ist, oft auch dem, der ihm feind ist, wenn Jemand liebt was ihn nicht liebt, oder ihn wohl gar haſst; daſs auch oft einer feind ist dem der ihm nicht feind ist, sondern wohl gar freund, wenn Jemand haſst, was ihn nicht haſst, oder wohl gar haſst was ihn liebt? — So scheint es zu werden, sagte er. — Was also sollen wir machen, sprach ich, wenn weder die Liebenden Freunde sein sollen, noch auch die Geliebten, noch auch nur die zugleich Liebenden und Geliebten, sondern wir von Andern auſser diesen behaupten sollen, daſs sie einander werden Freunde sein? — Beim Zeus, sagte er, o Sokrates, ich weiſs gar keinen Rath. — Haben wir auch etwa, sprach ich, o Menexenos, unsere Untersuchung überall unrichtig angelegt? — So dünkt es mich wohl, o Sokrates, sagte Lysis, und kaum daſs er es ausgesprochen, so erröthete er. Daher schien es ihm wider Willen entschlüpft zu sein, indem er mit ganzer Seele dem Gesprochenen nachdachte. Denn groſse

Aufmerksamkeit war ihm anzusehn, wie er zuhörte.

Ich also, theils weil ich den Menexenos ausruhen wollte, theils auch in der Freude über Jenes Nachdenklichkeit, wechselte um, und die Rede an den Lysis richtend sagte ich: O Lysis, du scheinst mir richtig zu sprechen, denn wenn wir unsere Untersuchung recht angelegt hätten, so würden wir schwerlich so in die Irre gerathen sein. Hier also laſs uns nicht weiter gehen, denn man sieht, sie ist wie ein schlimmer Weg diese Untersuchung; sondern wo wir abgelenkt haben, da, glaube ich, müssen wir weiter gehn, und nach den Dichtern untersuchen. Denn diese sind doch gleichsam unsere Väter und Führer in der Weisheit. Sie reden aber so, daſs sie sich wahrlich nicht schlecht erklären über Freunde, wer sie sind, indem sie sagen, der Gott selbst führe sie einander zu, und mache sie zu Freun-
214 den. Es lautet aber dieses bei ihnen wo ich nicht irre so: Wie doch stets den Gleichen ein Gott gesellet zum Gleichen, und sie bekannt macht. Oder ist dir dieser Vers niemals vorgekommen? — Mir wohl, sagte er. — Auch wohl Schriften sehr weiser Männer sind dir vorgekommen, welche dasselbe sagen, daſs das Aehnliche dem Aehnlichen nothwendig immer freund sei. Und dies sind die, welche von der Natur und dem All reden und schreiben. — Richtig, sagte er. — Sprechen sie also wahr? — Vielleicht, sagte er. — Vielleicht, sprach ich, zur Hälfte, vielleicht auch ganz, und wir verstehen es nur nicht. Denn uns scheint der Böse dem Bösen, je näher er ihm kommt, und je genauer er mit ihm umgeht, um desto mehr feind werden zu müssen. Denn er beleidigt; die Beleidigenden

aber und Beleidigten können unmöglich Freunde sein. Nicht so? — Gewiſs, sagte er. — Auf diese Art also wäre von dem Gesagten die Hälfte nicht wahr, wenn doch die Bösen einander auch ähnlich sind. — Du hast Recht. — Aber mich dünkt, sie wollen nur von den Guten sagen, daſs sie einander ähnlich sind und freund; die Bösen aber, was ja auch von ihnen gesagt wird, wären niemals nicht einmal sich selbst ähnlich, sondern veränderlich und unstätt. Was aber sich selbst unähnlich ist, und mit sich selbst in Zwiespalt, damit hat es gute Wege, daſs es jemals sollte einem andern ähnlich werden und freund. Oder meinst du nicht auch so? — Ich allerdings, sagte er. — Dieses also, o Freund, wollen jene, wie mich dünkt, andeuten, welche sagen das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, daſs nämlich nur der Gute und nur dem Guten freund ist, der Böse aber niemals weder mit dem Guten noch mit dem Bösen zu einer wahren Freundschaft gelangt. Stimmst du mit ein? — Er bejahete es. — Das also hätten wir nun, welche Menschenfreunde sind; denn der Verlauf der Rede zeigt ganz deutlich an, es sind die welche gut sind. — So, sagte er, scheint es allerdings. — Auch mir, sprach ich; wiewohl eines verdrieſst mich daran. Komm also, und um Zeus willen, laſs uns betrachten was ich zu sehen glaube. Ist der Aehnliche dem Aehnlichen, sofern er ähnlich ist, freund; und ist wohl ein solcher einem solchen nüzlich? Oder vielmehr so: jedes Aehnliche, welchen Nuzen kann es dem Aehnlichen wohl bringen? oder welchen Schaden könnte es ihm zufügen, den es nicht auch sich selbst thäte? oder überhaupt, was ihm anthun, was nicht auch jedes sich selbst

anthun könnte? Solche Dinge also, wie können sie Anhänglichkeit an einander haben, da
215 sie einander gar keine Hülfe gewähren? Kann es irgendwie sein? — Es kann gar nicht sein. — Aber ohne Anhänglichkeit, wie kann etwas freund sein? — Auf keine Weise. — Sonach ist der Aehnliche zwar dem Aehnlichen nicht freund, wohl aber könnte der Gute dem Guten, sofern er gut, nicht sofern er ähnlich ist, freund sein? — Vielleicht. — Wie aber? wird nicht der Gute, in wiefern er gut ist, in sofern auch sich selbst genügen? — Ja. — Der aber sich selbst genügt bedarf keines Andern, soweit dieses Genügen geht? — Wie sollte er? — Der aber keines bedarf, wird auch keinem anhängen? — Freilich nicht. — Der aber keinem anhängt, wird auch keinen lieben? — Nicht füglich. — Und der nicht liebt, ist doch wohl kein Freund? — Nein, offenbar. — Wie also können uns nur überall Gute mit Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nach einander sehnen, denn sie genügen Jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgend Nuzen von einander haben? Wie ist zu bewerkstelligen, daſs solche einander sehr werth seien? — Auf keine Art, sagte er. — Freunde aber können sie doch nicht sein, wenn sie einander nicht sehr werth sind. — Das ist richtig. — Sieh also zu, o Lysis, wie wir geschnellt werden! Werden wir auch nicht vielleicht um ein Ganzes dabei betrogen? — Wie so, sprach er. — Ich habe schon irgendwann einen sagen gehört, und erinnere mich dessen izo, daſs das Aehnliche dem Aehnlichen, also auch der Gute dem Guten am meisten feind wäre. Ja auch den Hesiodos

führte er zum Zeugen an, sagend, daſs ja auch
ein Tapferer ist feind dem Andern, Sängern die
Sänger, Bettlern der Bettler sogar, und von
allem andern zeigte er auf gleiche Weise, daſs
nothwendig das Aehnlichste am meisten mit
Neide, Streit und Feindschaft gegen einander
erfüllt sein müsse, das Unähnlichste aber mit
Freundschaft. Denn dem Reichen sei der Arme
genöthiget Freund zu sein, und dem Starken
der Schwache des Beistandes wegen, und dem
Arzt der Kranke, und in allen Dingen müsse
der Unkundige sich anhängen an den Kundigen
und ihn lieben. Ja auch noch weiter führte er
den Saz aus in einem höheren Sinne behauptend,
daſs weit gefehlt das Aehnliche sei dem
Aehnlichen freund, vielmehr das Gegentheil
hievon sich zeige, und das Entgegengesezte
dem Entgegengesezten am meisten freund sei.
Denn dessen begehre ein Jedes, nicht aber des
Aehnlichen, das Trokne nämlich des Feuchten,
das Kalte des Warmen, das Bittre des Süſsen,
das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung
und das Volle der Ausleerung, und so alles
Andere auf dieselbige Weise. Denn jedes Gegentheil
sei Nahrung für sein Gegentheil, von
dem Aehnlichen aber habe das Aehnliche gar
keinen Genuſs. Und zwar, o Freund, dünkte 216
mich ein stattlicher Mann zu sein, der dieses
sagte; er sprach auch sehr gut. Euch aber,
sprach ich, wie gefällt seine Rede? — Sehr
gut, sagte Menexenos, soviel man so hören
kann. — Wollen wir also annehmen, daſs jedem
sein Entgegengeseztes auch am meisten freund
ist? — Das wollen wir. — Wohl sprach ich,
ist es auch nicht ungereimt, Menexenos? und
werden nicht voller Freuden sogleich die hoch-

weisen streitkundigen Männer auf uns losgesprungen kommen, und uns fragen, ob nicht der stärkste Gegensaz zur Feindschaft die Freundschaft wäre? Was ist diesen zu antworten? Oder müssen wir nicht nothwendig zugeben, es sei wahr was sie sagen? — Nothwendig. — Ist also, werden sie sagen, Feindschaft der Freundschaft freund, oder Freundschaft der Feindschaft? — Keines von beiden, sprach er. — Aber doch das Recht dem Unrecht, oder das Besonnene dem Unbändigen, oder das Gute dem Bösen? — Mir scheint es nicht sich so zu verhalten. — Dennoch aber, sagte ich, wenn der Entgegensezung wegen eins dem andern freund wird, müssen auch diese freund sein. — Nothwendig. — Weder also ist das Aehnliche dem Aehnlichen freund noch das Entgegengesezte dem Entgegengesezten. — Es läſst sich nicht so an. — Laſs uns aber auch dieses noch sehen, damit wir uns nicht noch mehr irren über die Freundschaft, indem sie etwa auf nichts von dem allen beruht, sondern etwa nur das weder gut noch böse bisweilen so den Guten freund wird. — Wie, sagte er, meinst du dies? — Ja, beim Zeus, sprach ich, ich weiſs es selbst nicht, sondern ich bin in der That ganz schwindlich von der Verwirrung der Sache; und so wird wohl am Ende nach dem alten Sprichwort das Schöne das Liebe sein. Wenigstens läſst dieses sich an wie etwas gar weiches, glattes, schlüpfriges. Darum auch vielleicht entschlüpft es uns so leicht und entkommt uns, weil es so geartet ist. Ich meine nämlich das Gute sei schön. Meinst du nicht auch? — Ich ebenfalls. — Ich meine also nur gleichsam wahrsagend, daſs dem Schönen und Guten das

weder gut noch böse freund ist. Weshalb aber
ich dieses wahrsage, das höre. — Ich denke
mir nämlich dieses als drei verschiedene Gattun-
gen, erst das Gute, dann das Böse, dann das
weder gut noch böse. Wie du? — Auch ich,
sagte er. — Und dafs weder das Gute dem Gu-
ten, noch auch das Böse dem Bösen, noch
auch das Gute dem Bösen freund ist, wie auch
das bisher Gesagte nicht zuläfst. Also bleibt
nur eines übrig, wenn nämlich etwas einem
freund sein soll, dafs das weder gut noch böse
freund sein kann entweder dem Guten oder dem
ihm selbst gleichen. Denn dem Bösen kann
doch nichts freund sein. — Richtig. — Aber
auch nicht das Aehnliche dem Aehnlichen, sag-
ten wir vorhin. Nicht wahr? — Ja. — Also
kann auch nicht dem weder gut noch bösen
dasjenige freund sein, was eben so ist? — Nein
wie man sieht. — Es folgt also, dafs nur das
weder gut noch böse nur dem Guten kann
freund werden. — Nothwendig, wie es das
Ansehn hat. — Wird uns aber auch, sagte ich, 217
ihr Kinder, das jezt gesagte richtig führen?
Wenn wir zum Beispiel betrachten wollen, den
gesunden Leib, der bedarf weder der Arznei-
kunst noch sonst einer Hülfsleistung; denn er
ist sich selbst genug, so dafs kein Gesunder
einem Arzte freund wird der Gesundheit wegen.
Nicht wahr? — Keiner. — Aber der Kranke,
glaube ich, der Krankheit wegen? — Wie
sollte er nicht? — Und die Krankheit ist doch ein
Uebel, die Arzneikunst aber etwas Hülfreiches
und Gutes? — Ja. — Der Leib aber ist doch
sofern er Leib ist weder gut noch böse? — So
ist es. — Genöthiget aber wird der Leib durch
die Krankheit der Arzneikunde anzuhängen und

sie zu lieben? — So scheint es mir. — Das weder bös noch gute also wird freund des Guten weil es behaftet ist mit einem Bösen? — So folgt es. — Offenbar aber doch ehe es noch durch das ihm anhaftende Böse selbst böse geworden ist. Denn es kann noch nicht böse geworden sein, wenn es noch des Guten begehrt und ihm freund ist; denn unmöglich, so behaupten wir, kann das Böse dem Guten freund sein. — Es ist auch unmöglich. — So erwäget denn, was ich sage. Ich sage nämlich daſs einige Dinge zwar selbst auch so sind wie das was ihnen anhaftet, andere aber nicht. Wie wenn Jemand mit irgend einer Farbe etwas bestreicht, so haftet doch auf dem Bestrichenen das Aufgestrichene. — Allerdings. — Ist aber dann auch das Bestrichene der Farbe nach so wie das darauf befindliche? — Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber doch so, sprach ich. Wenn Jemand deine goldfarbigen Haare mit Bleiweiſs bestriche, wären sie dann wohl weiſs, oder schienen sie nur so? — Sie schienen nur. — Doch aber haftete an ihnen die Weiſse. — Ja. — Nichts desto weniger aber wären sie doch nicht weiſs, sondern ohnerachtet der anhaftenden Weiſse weder weiſs noch schwarz. — Richtig. — Wenn aber, o Freund, das Alter ihnen diese Farbe mitgetheilt hat, dann sind sie geworden wie das ihnen anhaftende, weiſs nämlich wegen des Anhaftens der Weiſse. — Wie könnte es anders sein? — Hiernach also fragte ich dich eben izt, ob das, worauf etwas haftet, immer so ist wie das daran haftende? oder ob nur wenn es auf eine gewisse Weise daran haftet jenes eben so sein wird, wenn aber anders dann nicht? — Das lezte also, sagte er. — Auch

das weder gut noch böse ist also bisweilen bei daran haftendem Bösen noch nicht böse, in andern Fällen aber ist es schon zu einem solchen geworden. — Allerdings. — Also wenn es noch nicht böse ist ohnerachtet des daran haftenden Bösen, so erregt eben dieses Anhaften ihm ein Verlangen nach dem Guten; ein bösemachendes Anhaften aber beraubt es vielmehr dieses Verlangens sowohl als auch der Freundschaft zum Guten. Denn nun ist es kein weder gut noch böses mehr, sondern ein Böses, und das Böse war dem Guten nicht freund. — Frei- 218
lich nicht. — Dem gemäſs könnten wir daher auch sagen, daſs die schon Weisen nicht mehr der Weisheit freund sind, seien dies nun Götter oder Menschen, noch auch diejenigen ihr freund sind, welche den Unverstand so an sich haben daſs sie böse sind; denn kein Böser und Unbelehrbarer ist der Weisheit freund. Uebrig also bleiben diejenigen, welche jenes Uebel zwar haben, den Unverstand, noch nicht aber dadurch unverständig und unbelehrbar geworden, sondern noch der Meinung sind, sie wüſsten das nicht, was sie wirklich nicht wissen. Daher auch nur diejenigen philosophiren, welche noch weder gut noch böse sind, alle Bösen aber philosophiren nicht, noch auch die Guten. Denn weder das Entgegengesezte war dem Entgegengesezten freund noch das Aehnliche dem Aehnlichen, wie sich gezeigt hatte in unsern vorigen Reden. Oder erinnert ihr euch nicht? — Sehr gut, sagten sie. —

Haben wir also nun, sprach ich, o Lysis und Menexenos, ganz sicher ausgefunden was freund ist und was nicht? Wir behaupten nämlich sowohl in Betreff der Seele als des Leibes

und überall sei nur das weder gut noch böse wegen Anhaftung eines Bösen freund dem Guten. — Auf alle Weise wollten sie behaupten und einräumen daſs es sich so verhalte. — Und auch ich selbst freute mich sehr, wie ein Jäger froh ist, wenn er endlich bekommen hat, was er auf der Spur hatte. Hernach aber kam mir, ich weiſs nicht woher, der seltsamste Verdacht, daſs wohl Alles nicht wahr wäre, was wir zusammen ausgefunden hatten. Und sehr verdrieſslich sagte ich: O weh, Lysis und Menexenos, wir werden wohl nur im Traume den Schaz gehoben haben. — Was ist wieder, fragte Menexenos? — Ich fürchte, sprach ich, wie es prahlerische Menschen giebt, so mögen auch von eben der Art die Gedanken über die Freundschaft sein, auf welche wir gekommen sind. — Woher? fragte er. — Laſs es uns so betrachten, sprach ich. Wer freund ist, ist der Jemanden freund oder nicht? — Nothwendig, sagte er. — Und um keines Endzweks willen, auch keiner Ursach wegen? oder wegen etwas und um etwas willen? — Um etwas und wegen etwas. — Ist er nun auch dieser Sache freund, um derentwillen er der andern freund ist, oder ist er ihr weder freund noch feind? — Ich folge dir nicht recht, sagte er. — Kein Wunder, sprach ich. Aber so wirst vielleicht du besser folgen, und ich besser wissen was ich meine. Der Kranke, sagten wir eben, ist dem Arzt freund. Nicht wahr? — Ja. — Und zwar der Krankheit wegen um der Gesundheit willen ist er dem Arzte freund? — Ja. — Die Krankheit aber ist etwas böses? — Wie sollte sie nicht? — Die Gesundheit aber, ist die gut oder böse? oder keines von beiden?

— Gut, sprach er. — Wir sagten also, wie es 219
scheint, der Leib, weder gut noch böse, wäre wegen der Krankheit, das heiſst etwas bösem, der Arzneikunst freund. Die Arzneikunst aber ist etwas gutes; und um der Gesundheit willen empfängt die Arzneikunst die Freundschaft; die Gesundheit aber ist gut. Nicht so. — Ja. — Ist er aber der Gesundheit freund oder nicht freund? — Freund. — Der Krankheit aber feind? — Allerdings. — Das weder bös und gute also ist wegen des Bösen und Verhaſsten dem Guten freund, um eines Guten willen, dem es freund ist? — So zeigt es sich. — Freund ist man also dem man freund ist um etwas willen, dem man freund ist wegen etwas dem man feind ist. — So sieht es aus. — Gut, sprach ich. Da wir nun hier angekommen sind, Kinder, so laſst uns wohl Acht geben, daſs wir nicht betrogen werden. Denn daſs nun Freund dem Freunde freund geworden ist, lasse ich gehn, obgleich so das Aehnliche dem Aehnlichen freund wird, welches wir für unmöglich erklärt haben. Dieses aber laſst uns wenigstens erwägen, damit nicht das jezt angenommene uns betrüge. Der Arzneikunst, sagten wir, ist man freund um der Gesundheit willen? — Ja. — Also ist man auch der Gesundheit freund? — Allerdings. — Wenn aber, so ist man es um etwas willen? — Ja. — Und zwar um etwas willen dem man freund ist, wenn auch dies dem vorhin angenommenen folgen soll. — Allerdings. — Also auch jenem wird man freund sein um eines Andern willen, dem man freund ist? — Ja. — Müssen wir also nicht müde werden, so umher zu gehen, und bei einem Anfange ankommen, der nicht wieder auf eine andere Freundschaft zurükführt, son-

dern auf jenes selbst geht, dem wir zuerst freund
sind, allem andern aber nur um seinetwillen
freund zu sein gestehen? — Nothwendig. —
Dies ist es nun eben, was ich sage, ob nicht al-
les dasjenige, dem wir um jenes willen freund
zu sein bekennen, uns betrügt, indem dies nur
gleichsam Schattenbilder von Freundschaft sind,
eigentlich aber nur jenes erste, das ist, mit dem
wahre Freundschaft statt findet. Wir wollen es
so überlegen: Woraus jemand sehr viel macht,
wie der Vater aus dem Sohne pflegt, das zieht
er allen andern Dingen vor. Kann nun nicht ein
solcher, eben deshalb, weil ihm der Sohn über
Alles geht, sich auch aus etwas Anderem sehr
viel machen? Etwa wenn er gewahr würde, Je-
ner habe Schierling getrunken, würde er sich
dann nicht sehr viel aus Wein machen, indem er
glaubte, dieser könne den Sohn retten? — Was
wird er nicht? sagte er. — Ja auch aus dem
Gefäfs, worin der Wein wäre? — Auch wohl.
— Achtet er aber deshalb keines von beiden hö-
her, den thönernen Becher oder seinen Sohn?
die drei Maafs Wein oder seinen Sohn? Oder
verhält es sich nicht vielmehr so. Alle solche
Sorgfalt geht eigentlich gar nicht auf dasjenige,
was um eines Andern willen herbeigeschafft wird.
sondern auf jenes, um deswillen das Andere al-
220 les herbeigeschafft wird. Wenn gleich wir öf-
ters sagen, wir machen uns viel aus Gold und Sil-
ber, so ist das demohnerachtet in der That nicht
so; sondern woraus wir uns viel machen, das
ist jenes, was es nun eben sei, um dessentwillen
wir das Gold und alles andere Erworbene erwer-
ben. Wollen wir dies behaupten? — Aller-
dings. — Also auch von dem Freunde gilt das-
selbe? Denn wovon wir sagen, dafs wir ihm
um

um eines Andern willen freund sind, das scheinen wir nur mit einem fremden Namen zu bezeichnen; in der That aber mögen wir wohl nur jenem freund sein, in welchem alle diese sogenannte Freundschaften endigen. — So wird es sich wohl verhalten, sagte er. — Dem also, welchem wir in Wahrheit freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir auch freund wären? — Richtig. — Dieses also ist abgemacht, wem wir freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir es auch sind. Aber sind wir wohl dem Guten freund? — Mich dünkt es. — Wird also wegen des Bösen das Gute geliebt, und es verhält sich so: wenn von jenen drei eben erwähnten Gattungen, dem Guten, dem Bösen und dem weder gut noch bösen, die beiden andern gesezt werden, das Böse aber aus dem Wege geschafft wird, und nichts mehr berühren kann, weder Leib noch Seele, noch etwas von dem, was wir an und für sich für weder gut noch böse halten, wäre denn wohl das Gute uns gar nichts mehr nuz, sondern wäre unnüz geworden? Denn wenn uns nichts mehr schaden kann, so bedürften wir auch nirgends keiner Hülfe. Und so würde alsdann offenbar, daſs wir nur des Bösen wegen dem Guten anhingen und es liebten, weil nämlich das Gute die Arznei ist wider das Böse, das Böse aber die Krankheit. Giebt es nun keine Krankheit mehr, so bedarf man auch keiner Arznei. Ist es wohl so beschaffen mit dem Guten, und wird es wohl so des Bösen wegen geliebt von uns, die wir mitten inne sind zwischen dem Bösen und Guten, hat aber selbst an und für sich gar keinen Werth? — Es hat das Ansehn, sprach er, als verhielte es sich so.

— Jenes erste also, in welchem sich alle übrigen Dinge endigten, denen wir um eines Andern willen freund waren, hat mit allen diesen gar keine Aehnlichkeit. Denn allen diesen nannten wir uns freund um eines Andern willen, dem wir freund waren; jenes eigentliche aber scheint diesen ganz entgegengesezt geartet zu sein, indem sich zeigte, dafs wir ihm freund sind wegen etwas dem wir feind sind. Würde aber dieses leztere fortgeschafft, so würden wir ihm wie es scheint nicht mehr freund sein. — Mich dünkt nicht, sprach er, nach dem wenigstens, was eben gesagt wird. — Ob man wohl, sprach ich, um Zeus willen, wenn auch alles Böse untergegangen ist, dann nicht hun-
221 gern wird und nicht dursten, und nichts anderes der Art? Oder wird zwar Hunger sein, wenn doch Menschen und andere Thiere sein sollen, aber er wird nicht verderblich sein; und so auch der Durst und die andern Begierden, nur nicht böse werden sie sein, da ja das Böse untergegangen ist. Oder ist es eine lächerliche Frage, was alsdann sein wird und nicht sein? Denn wer weifs es? Dieses aber wissen wir doch, dafs auch jezt schon wer hungert Schaden davon haben kann, auch Nuzen davon haben kann, nicht wahr? — Allerdings. — Nicht auch wer durstet oder etwas anderes dergleichen begehrt, begehrt es bisweilen sich zum Nuzen, bisweilen zum Schaden, bisweilen ohne eins von beiden? — Gewifs. — Also wenn auch das Böse unterginge, wie käme das was nicht böse ist dazu mit dem Bösen zugleich unterzugehn? — Auf keine Weise. — Die weder gut noch bösen Begierden werden also bleiben wenn auch das Böse untergeht? — Das

leuchtet ein. — Ist es aber wohl möglich etwas zu begehren und wonach zu streben, ohne das zu lieben was man begehrt und wonach man strebt? — Mich dünkt es nicht. — Also auch wenn das Böse untergegangen ist, wie es scheint, werden wir einigen freund sein? — Ja. — Nicht aber wenn das Böse die Ursach der Freundschaft war. Dann könnte nach Untergang des Bösen nichts mehr einem Andern freund sein; denn wenn die Ursach weggenommen ist, kann unmöglich das noch statt finden, wovon jenes die Ursach war. — Du hast Recht. — Darüber aber waren wir einig, daſs wer einem freund ist es auch liebe, und zwar wegen etwas, und wir glaubten damals wenigstens, das weder gut noch böse liebe so des Bösen wegen das Gute? — Richtig. — Jezt aber, wie es scheint, zeigt sich wieder eine andere Ursach des Liebens und Geliebtwerdens? — So scheint es. — Ist nun in der That, wie wir jezt sagten, das Begehren die Ursach der Freundschaft, und das Begehrende dem freund was es begehrt, dann wann es begehrt? alles aber was wir zuvor sagten vom freund sein war nur Geschwäz wie ein langes ausgesonnenes Gedicht? — So wird es wohl sein, sagte er. — Aber, sprach ich, das Begehrende begehrt doch das, was ihm fehlt. Nicht wahr? — Ja. — Wem also etwas fehlt, das ist dem freund, was ihm fehlt? — Mich dünkt. — Jedem aber fehlt das, was ihm ist entzogen worden? — Wie anders? — Auf das Angehörige also, wie es scheint, geht Liebe und Freundschaft und Verlangen. Leuchtet euch dies ein, o Menexenos und Lysis? — Sie stimmten ein. — Ihr beide also, wenn ihr gegenseitig Freunde seid, müſst irgendwie von

Natur einander angehören. — Offenbar, sagten sie. — Und auch sonst ihr Kinder, sprach ich, wo einer des andern begehrt und liebt, er würde ihn weder begehren noch lieben, noch ihm freund sein, wenn ihm nicht der Geliebte angehörig wäre, überhaupt der Seele nach oder
222 wegen irgend einer Gesinnung, Art und Eigenschaft. — Gewifs, sagte Menexenos; Lysis aber schwieg. — Wohl, sprach ich. Das von Natur angehörige also müssen wir, wie sich zeigt, nothwendig lieben? — So folgt es, sagte er. — Nothwendig also mufs auch der ächte Liebhaber, der sich nicht nur so anstellt, wieder geliebt werden von seinem Liebling? — Diesem nun wollten Lysis und Menexenos kaum Bejahung zuwinken. Hippothales aber wechselte alle Farben vor Freude. — Da sagte ich in der Absicht den Saz noch näher zu betrachten: Ja wenn das Angehörige von dem Aehnlichen verschieden wäre, o Menexenos und Lysis, dann wäre hiemit etwas gesagt über die Freundschaft, was sie ist. Wenn aber das Aehnliche und das Angehörige dasselbe ist, so ist es doch nicht so leicht unsern vorigen Saz wegzuwerfen, dafs nämlich das Aehnliche dem Aehnlichen, so weit seine Aehnlichkeit geht, unnüz ist. Zu sagen aber, dafs man dem Unnüzen freund sei, ist Frevel. Wollt ihr also, da wir doch schon gleichsam berauscht sind von der Sache, dafs wir nachgeben und behaupten, das Angehörige sei etwas anderes als das Aehnliche? — Allerdings. — Wollen wir nun auch weiter sagen, das Gute sei Jedem angehörig, das Böse aber Jedem fremdartig? oder das Böse sei dem Bösen angehörig, und dem Guten das Gute, und dem weder gut noch bösen das

weder gut noch böse? — Sie meinten auf die lezte Art schiene ihnen jedes Jedem angehörig zu sein. — Da sind wir also, sprach ich, ihr Kinder, wieder in die vorher verworfenen Gedanken von der Freundschaft hinein gerathen. Denn so wird der Ungerechte dem Ungerechten und der Böse dem Bösen nicht weniger freund sein als der Gute dem Guten. — So scheint es, sagte er. — Wie aber, wenn wir sagten, das Gute und das Angehörige sei einerlei, wird dann nicht der Gute dem Guten allein freund sein? — Gewifs. — Aber auch dieses glaubten wir uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht? — Sehr gut erinnern wir uns. — Was haben wir also nun noch an den Saz? Offenbar wohl nichts. Ich bitte euch daher, wie vor Gericht die Redner pflegen, das Gesagte alles noch einmal zurückzurufen. Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, noch die Aehnlichen noch die Unähnlichen, noch die Guten noch die Angehörigen, noch was wir sonst durchgenommen haben, denn ich erinnere es mich nicht mehr alles vor der grofsen Menge; wenn also nichts von allem diesem der Gegenstand der Freundschaft ist, so weifs ich meines Theils nicht mehr was ich sagen soll.

Dieses gesprochen, war ich im Begriff, einen anderen von den Aelteren in Bewegung
zu sezen. Da kamen aber eben wie schlimme 223
Geister die Knabenführer herbei, der des Menexenos sowohl als der des Lysis mit deren Brüdern an der Hand, und riefen sie ab, sie sollten nach Hause gehn, denn es war schon spät. Zuerst zwar wollten wir und die Umstehenden sie forttreiben; da sie sich aber nichts um uns

kümmerten, sondern in sehr schlechtem Hellenisch brummten und schalten, und doch immer wieder riefen: so glaubten wir, zumal sie an den Hermeien ein wenig mochten getrunken haben, daſs nichts mit ihnen würde auszurichten sein; und lösten, gezwungen von ihnen, die Gesellschaft auf. Als sie aber schon weggingen sagte ich noch: Diesmal, o Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich der alte Mann und ihr. Denn diese die jezt von uns gehen werden sagen, wir bildeten uns ein Freunde zu sein, nämlich ich rechne auch mich mit zu euch; was aber ein Freund wäre, hätten wir noch nicht vermocht auszufinden.

PROTAGORAS.

Einleitung.

Zu den berühmtesten unter denen, welche zu jener Zeit als Lehrer der hellenischen Jugend aufgetreten waren: dem Protagoras zuerst, welcher unter allen Streit- und Redekünstlern, wegen des Grundes den er seiner Kunst gelegt hatte, wohl am meisten verdiente, daſs ein Philosoph sich mit ihm beschäftigte, wie er denn auch selbst als Philosoph im Alterthum genannt und geehrt wurde; ferner dem gelehrten, Geschichts- und Alterthumskundigen, kunst- und gedächtniſsreichen Hippias und dem seiner Sprachbemühungen wegen am meisten angeführten Prodikos, welcher wiewohl minder bedeutend auch hier die Wirkung des Ganzen unterstüzt; ferner zu den Freunden und Verehrern dieser weisen Männer, den edelsten Jünglingen Athens, berühmt theils durch ihre Väter, theils in der Folge durch eigene Thaten als Feldherrn, Volksführer und Dichter, den Söhnen des Perikles nämlich, dessen Mündel Alkibiades, dem Kritias, dem Agathon und andern, welche, wenn auch nur als stumme Zeugen, die Pracht und Herrlichkeit des Ganzen erhöhen: zu diesen führt uns nebst dem Sokrates und einem Jünglinge, den er dem Protagoras als Schüler empfehlen sollte, das reich geschmükte Gespräch, und zwar in das glänzendste und üppigste

Haus von Athen, in das Haus des Kallias, welcher der reichste Bürger war, befreundet dem Perikles als zweitem Gatten seiner Mutter nach Trennung ihrer Ehe von dem Hipponikos, verschwägert dem Alkibiades, der seine Schwester Hipparete zur Gattin nahm, bekannt und von den Komikern durchgezogen als eifrigster und freigebigster Beschüzer der Sophisten, bis seine grenzenlose Verschwendung dem alten fast von Solons Zeiten herrührenden Glanze seines Hauses ein Ende machte. Dies sind die edeln sowohl als die weisen Theilhaber des Gespräches, welches Sokrates hier ganz auf frischer That einem Freunde erzählt; und ein mehreres ist von ihnen im voraus historisch zu wissen nicht nöthig, da sie sich sämmtlich und die lezteren besonders in dem Werke selbst so hell und bestimmt abspiegeln, daſs es unter die bedeutenden ersten Quellen zur Kenntniſs ihrer Eigenthümlichkeiten gehört.

Nur die Frage, wie diese Gesellschaft zusammengebracht worden ist, kann nicht übergangen werden, da dem Gespräch schon vor Alters der Vorwurf ist gemacht worden, sein Urheber habe ihm diesen Reichthum bedeutender Personen nur auf dem unerlaubtesten Wege, vermittelst grober Versündigungen gegen die Ordnung und das Recht der Zeiten zuzuwenden gewuſst. Es kommen nämlich mehrere Angaben vor, welche zu beweisen scheinen, daſs Platon sich das Gespräch nicht eher als in der neunzigsten Olympiade gehalten gedacht habe. So wird Hipponikos der Vater des Kallias nirgends erwähnt, sondern gradezu wohnt Protagoras bei dem lezteren, und dieser erscheint ganz als Herr und Besizer; Hipponikos aber ist erst in der Delischen Schlacht Anfangs der neun

und achtzigsten Olympiade umgekommen. Ja noch bestimmter, es wird eine Komödie des Pherekrates, die Wilden, als im vorigen Jahre aufgeführt erzählt, welche im lezten Jahre der neun und achtzigsten die Lenäen geziert hat. Dieses nun nimmt Athenäos als den festen Punkt an, und beschuldiget daraus den Platon zweier Fehler, daſs nämlich der Peloponneser Hippias seit Anfang des Krieges zu keiner anderen Zeit sich habe in Athen aufhalten können, als während des Stillstandes unter dem Isarchos im ersten der neun und achtzigsten, wogegen Dacier in seiner Einleitung zur Uebersezung des Protagoras den Platon zu rechtfertigen sucht; ferner, daſs Platon im ersten der neunzigsten vom Protagoras nicht habe sagen können, er sei erst vor drei Tagen nach Athen gekommen, indem er bereits in dem Lustspiele des Eupolis, die Schmeichler, im dritten der neun und achtzigsten als anwesend aufgeführt werde. Allein wenn auch Jemand was den ersten Punkt betrifft dem Dacier beipflichten, und in Ansehung des zweiten das Zeugniſs eines Komikers verwerfen wollte, der sich ja eben so gut als Platon eine Fiction kann erlaubt haben, so ist damit die Sache nicht abgethan, denn es finden sich mehrere unbezweifelte gegen jenes Jahr als Zeitbestimmung des Dialogs auf alle Weise streitende und ihn höher hinauf zwingende Angaben, von welchen zu verwundern ist, daſs sie in jener feindseligen Stelle des Athenäos gar nicht erwähnt werden. Zuerst nämlich wird Sokrates vom Protagoras als ein noch junger Mann behandelt, nennt auch sich selbst so, welches er nur zwanzig Jahre vor seinem Tode unmöglich thun konnte. Ferner Alkibiades, der nur ein Jahr nach jenem vom Athenäos ange-

nommenen zum Feldherrn ernannt wurde, wird ein Milchbärtiger, und Agathon, den noch dieselbe Olympiade als tragischen Dichter krönte, ein Knabe genannt. Ja was das allerbestimmteste ist, es wird vom Perikles als einem noch lebenden gesprochen und seine noch vor ihm an der Pest gestorbenen Söhne sind mit in der Versammlung, wodurch dies Gespräch offenbar vor das dritte der sieben und achtzigsten hinaufgerükt wird. Da nun mit dieser lezteren Zeitbestimmung so viele Kleinigkeiten übereinstimmen, die gar nicht zum Wesentlichen des Gespräches gehören, wie Agathon und die Söhne des Perikles, so ist sie offenbar diejenige, welche dem Platon am deutlichsten vorgeschwebt hat, und welche er eigentlich durchführen wollte. Was aber jene späteren Angaben betrifft, so liefse sich fragen, ob nicht die Komödie des Pherekrates schon vor jener im Athenäos erwähnten Aufführung, es sei nun eben so oder in einer unvollkommneren Gestalt, einmal aufgeführt worden; denn als eine Uebereilung, indem sich Platon hier in die Zeit wo er wirklich schrieb versezt hatte, läfst sich die Sache auch nicht denken. Eben so, ob es auch nothwendig ist, den Hipponikos als todt zu denken, und ob er sich nicht kann auswärts befunden haben, vielleicht in dem Heere vor Potidaea, wenn man nicht an das zweite Jahr der sieben und achtzigsten Olympiade denken will, in welchem Hipponikos ein Heer gegen die Tanagräer führte. Auf jede Weise aber läfst sich weit eher denken, Platon habe diesen Einen für seinen Plan nicht unwichtigen Umstand, als jene kleinen und unbedeutenden in eine falsche Zeit absichtlich verlegt, in welchem Falle denn auch die Wilden des Pherekrates hier stehen könn-

ten, um jene Erdichtung nicht ganz vereinzelt zu lassen, und was nicht klar gehalten sein konnte noch um desto zweischeiniger zu stellen. Denn einen besseren Ort konnte Platon nicht wählen für dieses Schauspiel als das Haus des Kallias, und vielleicht waren die Schmeichler des Eupolis die Veranlassung dieses Gedankens und die Verführung zu solcher Freiheit gewesen. Eben so nothwendig aber war ihm die frühere Zeit, in welcher jene Weisen wirklich in der Blüthe ihres Ruhmes standen und so zu Athen versammelt werden konnten, und auch die Jünglinge noch nicht den Geschäften des Staates und des Krieges hingegeben waren. Auch mochte es wohl dem Schiklichkeitsgefühl des Platon widersprechen, den Sokrates in Zeiten des herannahenden Alters in einem solchen Wettstreite mit den Sophisten darzustellen, und selbst den Protagoras, gegen den er sich doch einer gewissen Achtung nicht erwehren kann, in seinem wirklich hohen Alter zum Ziel einer solchen Sokratischen Ironie zu machen. Was aber Protagoras auch hier schon vergrößernd von seinem Alter rühmt, und wie Sokrates verkleinernd seiner eigenen Jugend gedenkt, dies mag nicht ohne Absicht geschrieben sein, um den Maafsstab derer lächerlich zu machen, die dem Platon selbst vielleicht die Jugend vorrükten. Denn Protagoras ward Anfangs der zwei und neunzigsten Olympiade während der von Antiphon dem Rhamnusier bewirkten Staatsveränderung aus Athen vertrieben, und starb, wie es scheint, auf seiner Flucht, nach einigen siebzig, nach andern neunzig Jahr alt. Sucht man die Wahrheit sogar in der Mitte, wiewohl Platon im Menon sich offenbar für die erste Meinung erklärt, so konnte er fünf Olympiaden

früher nur mit einiger Groſssprecherei gegen den fast vierzigjährigen Sokrates so von seinem Alter rühmen.

Doch es ist Zeit die minder wichtige Untersuchung der äuſseren Bedingungen zu vertauschen mit der Betrachtung des Inneren dieses ziemlich verwikelten und vielleicht nicht eben so gründlich verstandenen als vielfachgepriesenen Gesprächs. Sehr leicht ist es freilich die verschiedenen Abschnitte zu sondern und den Inhalt jedes einzelen der Ordnung nach auszuziehen; wer aber damit den Sinn des Ganzen gefunden zu haben glaubt, Entwurf und Anordnung als leicht und einfach rühmend, der kann schwerlich etwas anderes voraussezen als sehr mit Unrecht das schlechteste, daſs nämlich gar keine anordnende Idee dem Ganzen zum Grunde liege, sondern ohne Einheit, wie ohne Kunst und Absicht, jedes wie es sich trifft sich aus dem früheren herausspinne. Denn wer den Zwek und die Idee des Ganzen nicht verfehlen will, in welchem gar vieles mannigfaltig durcheinander geht, der muſs dem Zusammenhange alles Einzelen genauer nachspüren, in welchen der Leser jezt vorläufig soll eingeführt werden. 1) Zuförderst sucht Sokrates den Jüngling, welcher dem Protagoras will zugeführt sein, über sein Vorhaben zur Besinnung zu bringen durch eine skeptische Untersuchung über das Wesen und die eigentliche Kunst der Sophisten. Diese wird von dem Protagoras selbst eben so indirekt wiewohl von einem andern Punkte aus gleichsam fortgesezt in einer nach vorgetragenem Gesuch gehaltenen kurzen Rede über den Umfang und das Alter der Sophistik, worin er theils die Kühnheit seines offenen Bekenntnisses zu diesem Gewerbe zur Schau trägt, theils die

Sache selbst als etwas altes, nicht etwa von den ältesten Weisen, sondern von Dichtern und Künstlern ableitete. Etwas direktes aber über diese Kunst kommt doch nicht eher ans Licht als Sokrates ihm in einem kurzen dialogischen Abschnitt soviel abfragt, daſs die bürgerliche Tugend eigentlich dasjenige ist, was den Gegenstand seines Unterrichtes ausmacht. 2) Hierauf stellt Sokrates in fortlaufender Rede, nur hingeworfen, durch Beispiele und Aeuſserungen der herrschenden Denkungsart unterstüzt, den Saz auf, daſs hierüber sich kein Unterricht ertheilen lasse; wozu Protagoras theils in einem Mythos vom Ursprung der Menschen und des geselligen Lebens den Gegenbeweis führt, theils auch indem er in einigen weiteren Erörterungen dieselbe gewöhnliche Handlungsweise, welche Sokrates für sich angeführt hatte, zu Gunsten seiner Behauptung umzudeuten sucht. 3) Auf Veranlassung des von dem Protagoras vorgetragenen knüpft nun Sokrates, nach einigen vorerinnernden Winken über den Unterschied zwischen einer epideiktischen Rede und einem Gespräch, ein solches an über die Frage von der Einheit oder Mehrheit der Tugenden, worin er zuerst den die Mehrheit behauptenden Gegner nöthigt Gerechtigkeit und Frömmigkeit einander entgegenzusezen, dann als dieser sich sehr schlecht herauswikelt, höflich abbrechend, ihm in einem zweiten Gange das Geständniſs abdringt, auch Besonnenheit und Einsicht müſsten einerlei sein, und zulezt im Begriff ist dasselbe von der Gerechtigkeit zu erweisen, als Protagoras absichtlich um den Faden abzureiſsen gewaltsam abspringend eine lange jedoch ganz empirische Erörterung über die Natur des Guten vorträgt. 4) Hieraus entstehen natür-

lich neue Erklärungen über das Wesen des Gespräches, und indem ein neuer Kampfvertrag soll abgeschlossen werden, da sich je länger je mehr zur grofsen Freude der edlen Jünglinge die Sache zu einem förmlichen philosophischen Wettstreit gestaltet hat, finden auch Prodikos und Hippias Gelegenheit mit kleinen Reden nach ihrer Weise aufzutreten. Wie denn auch Sokrates über den Vorschlag einen Kampfrichter zu wählen seine Stimme abgiebt in einem Vortrage, der bei aller Kürze sich doch vor allen andern durch ein streng dialektisches Verfahren auszeichnet. 5) Den von ihm vorgeschlagenen Bedingungen gemäfs ist nun Protagoras der Fragende geworden, und sezt nach Anleitung eines Gedichts des Simonides das Gespräch über die Tugend fort, ohne dafs jedoch ein bestimmtes Ziel sichtbar wäre zu welchem er auf diese Art hinführen wollte, sondern nur das Bestreben den Sokrates in Widersprüche zu verwikeln, welcher aber zuerst als Antwortender nicht nur den Protagoras zurükschlägt, sondern auch noch einen lustigen Nebenkrieg mit dem Prodikos führt, und hernach selbst dieses Gedicht in einem fortlaufenden Vortrage erläutert, wobei der Saz, dafs alles Böse nur aus Irrthum gewollt werde, als eine allgemeine Behauptung aller Weisen vorausgesezt, auch eine Ableitung der Philosophie aus der Lebensweisheit der Lakedaemonier und Kreter eingeschaltet, zulezt aber ernsthaft genommen nur mit der Folgerung geschlossen wird, dafs durch solche Argumentationen aus Dichtern für die Feststellung der Begriffe nichts könne gewonnen werden. 6) Hierauf endlich wird der Dialog wieder aufgenommen, in welchem Sokrates nun seinerseits Fragender ist, und als sol-

cher

cher fortfährt zu zeigen daſs die Tugend nur Eine sei, nämlich Erkenntniſs, Wissenschaft, dessen nämlich was zu thun ist. Zuerst zeigt er dieses von der Tapferkeit, und nachdem er einen nur scheinbar treffenden Verweis des Protagoras hingenommen, läſst er ihn halb gutwillig eingestehen, daſs es kein Gutes gebe als die Lust und auſser der Unlust kein Uebel, woraus denn sehr leicht gefolgert wird, daſs alle Tugend nichts sei als Wissenschaft des Berechnens und vergleichenden Messens. Und so wird vom Sokrates selbst der Widerspruch ans Licht gezogen, daſs auf der einen Seite Protagoras, welcher doch die Tugend lehren zu können behauptet, sich geweigert habe zuzugeben sie sei Wissenschaft, auf der andern Seite hingegen er selbst sich bemüht habe dieses zu beweisen, da doch seine Absicht dahin gegangen, jede Möglichkeit als ob die Tugend könne gelehrt werden zu bestreiten.

Schon aus dieser kurzen Rechenschaft über das Einzele muſs zur Genüge erhellen, daſs auch hier die gewöhnlichen Ansichten, indem sie das Ganze nicht zu umfassen vermochten und sich mit einem Theile begnügen wollten, so gut als alles verfehlt haben. Einige nämlich haben, das Unzertrennliche von einander reiſsend, wie sie es auch in den bildenden Künsten zu thun pflegen, auf dasjenige ausschlieſslich ihr Augenmerk gerichtet, was doch nur als die Farbengebung des Ganzen kann betrachtet werden, auf die ununterbrochen fortgehende Ironie, welche allerdings noch jeder Leser dieses Gesprächs bewundert hat. Unverkennbar ist freilich, daſs Platon dieses ihm eigene Talent hier in einem weiten Umfange und groſser selbstbewuster Virtuosität spielen läſst, woher denn diejenigen,

die auf sein Studium der Mimen und seine Annäherung an das Komische einen grofsen Werth legen, leichtlich auf den Gedanken kommen konnten diese ironische Behandlung oder nenne man es Vernichtung der Sophisten für den Hauptzwek des Protagoras zu nehmen. Es ist zwar hier der Ort nicht zu entscheiden, ob eben jene erworbene Vollkommenheiten, denn so wenigstens werden sie dargestellt, dem Platon selbst soviel und in gleichem Sinne werth gewesen sind als einigen seiner Bewunderer; zweierlei aber ist gewifs und um für den gegenwärtigen Fall die Ansicht zu berichtigen hinreichend. Eines Theils nämlich ist dasjenige, was jedes auch unbewaffnete Auge hier überall wahrnimmt, bei weitem nicht die höchste Gattung von Ironie, weder des Platon überhaupt, noch auch dieses Werkes besonders, sondern auch jene untergeordnete mimische, die selbst bei den Neueren, sonst so wenig ironischen, unter einem neueren Namen nicht selten vorkommt. Andern Theils dafs jede Nachahmung der Eigenthümlichkeiten und Sitten bestimmter Personen doch nur aus dem Bestreben nach Richtigkeit in Darstellung der Redenden hervorgeht, und also schon voraussezt das und was geredet werden soll, dafs daher auch jene ironische Mimik überall zwar im Platon vorkommen kann und gewifs auch wirklich vorkommt, wo mit diesen Gegnern sokratischer Weisheit und Gesinnung etwas verhandelt wird, nicht nur als leere Verzierung, sondern als ein zur Sache selbst gehöriges Mittel, um die Wahrheit des Ganzen anschaulich zu machen, und durch behutsame Entfernung von allem unnatürlichen und überladenen zu beurkunden, eben deshalb aber nirgend als erster oder eigentlicher Zwek

darf gedacht werden, weil eben dann theils die Ueberladung unvermeidlich wäre, theils die philosophische Absicht, ohne welche gewiſs nie ein gröſseres Platonisches Werk gewesen ist, entweder müſste untergeordnet gewesen sein oder gänzlich gefehlt haben. Andere hingegen, allzusehr auf die reale Ausbeute begierig, und nicht eben glükliche Finder, weil sie ohne Kenntniſs der Gegend suchen, haben sich nur an die aufgeworfene Frage gehalten, als sollte diese hier entschieden werden, sei es nun von der Lehrbarkeit der Tugend oder von ihrer Einheit und Vielheit, denn wer so nur etwas einzeles auffaſst, muſs nothwendig schwanken. Wie unzureichend auch dieses ist, erhellt daraus, daſs aus einem solchen Gesichtspunkte manche Theile des Gespräches sich gar nicht erklären lassen, wie gleich die erwähnten beiden Herleitungen der Sophistik und der Philosophie und die ganze Verhandlung über das Simonidische Gedicht, wie auch, daſs selbst dasjenige, was sich näher auf jene Fragen bezieht, nicht fortschreitet, sondern auf eine wunderliche Art immer wieder von vorn und fast von ferne anhebt: ja um es mit einem Worte zu sagen, wie könnte eine Untersuchung der Hauptzwek des Ganzen sein, von welcher am Ende desselben, ironisch zwar auf der einen Seite, aber auch sehr wahr auf der andern, gesagt wird, sie sei, nämlich um sie zur Entscheidung zu bringen, schlecht und verkehrt genug geführt worden?

Wer aber nicht nur auf dieses und jenes in diesem Gespräch achtet, sondern auf alles, auf die häufig eingestreuten beiläufigen Winke, die man im Platon am wenigsten vernachläſsigen muſs, auf den Wechsel der Formen in den verschiedenen Abschnitten, auf dasjenige was in

und zwischen denselben ohnerachtet aller Mannigfaltigkeit der Gegenstände immer wiederkehrt, der wird eben in diesem Streit über die Form und Methode die Hauptabsicht des Ganzen erkennen: den Vorsaz nämlich im Gegensaz gegen alle sophistische Formen, die daher auch alle vorkommen, selbst das Commentiren über Stellen der Dichter nicht ausgeschlossen, die sokratische Gesprächsform als die eigenthümliche Form jeder ächt philosophischen Mittheilung lobpreisend und verherrlichend zu verkündigen. Stellen wir uns in diesen wahren Mittelpunkt des Werkes, so sehen wir zuerst auf das bestimmteste, wie es sich durch vielfache Verschlingungen an den Phädros aufs genaueste anschliefst. Nämlich so wie dort das Innere des philosophirenden Verfahrens war aufgestellt worden, so wird hier das Aeufsere gefunden, und was sich dafür ausgiebt beurtheilt. Ferner so wie dort in die Untersuchung über die Methode auch die Darstellung des mittheilenden Triebes war verwebt worden, und zwar nicht jenes gemeinen, der ein fälschlich sogenanntes, eigentlich aber leeres Wissen aus Eitelkeit weiter verbreiten, sondern eines solchen, der vermittelst der Ideen die Seele bilden will, so dafs auf das ethische, als die Wurzel aller sokratischen Philosophie, alles andere sich gründet; eben so ist auch hier die Frage, über die Möglichkeit jenen Trieb zu befriedigen, der Gegenstand, an welchem die verschiedenen Formen sich zeigen und der Vergleichung hergeben müssen, und zwar so, dafs auch hier ausschliefsend von der Mittheilung des ethischen die Rede ist, welches eben den Sinn ausmacht von der Frage über die Lehrbarkeit der Tugend. Ja auch was die äufsere Bildung des Ganzen betrifft

zeigt sich zwischen beiden ein auffallender Zusammenhang, indem auch hier, dem damaligen Zustande der Dinge gemäſs, die Form eines Wettstreites entsteht; nur noch lebendiger, wie denn die Sophisten den Philosophen näher verwandt waren als die Redner, so daſs auch die polemische Richtung des Phädros hier fortgesezt und gesteigert erscheint. Ferner zeigt sich auch von hier aus die Anordnung des Ganzen und jedes Einzele an seiner Stelle verständlich, und die fast jedem Andern nur kreisförmig scheinende Bewegung vielmehr als eine schön und gleichmäſsig fortschreitende. Indem nämlich durch die Vergleichung der Formen die Dürftigkeit der sophistischen Methode je länger je mehr sichtbar wird, und sich in Beispielen deutlicher zeigt, wie leicht das epideiktische Reden sich dazu hergiebt vom Innern der Sache abzuführen, und wie vieles auch dem Anscheine nach schönes auf diese Art Mehrere nebeneinander hin reden können, ohne sich jemals zu verständigen, und wie dagegen die dialogische Form sehr bald die wahre Meinung eines Jeden ans Licht bringt, den Siz der Verschiedenheit aufspürt, und wo nur nicht bei einem Theile gänzlicher Mangel an Sinn entgegensteht, auch den ursprünglichen Irrthum entdekt; in eben dem Maaſs entwikeln sich auch durch die immer erneuerten Erörterungen des Gegenstandes von allen Seiten immer deutlicher die Gründe, weshalb die Sophisten zu einer besseren Methode nicht gelangen konnten, und die schlechtere mit Wohlgefallen ausbildeten, nämlich die Abwesenheit des ächten philosophischen Triebes, und die niedrigen Bestrebungen und Absichten, um derentwillen sie vornehmlich ihre Kunst betrieben. Und diese Harmonie, welche

ihre Wirkung thun muſs, wie alles Kunstschöne, wenn sie auch nach ihren Gründen nicht erkannt wird, ist gewiſs gröſstentheils die Quelle des hohen Wohlgefallens aller Lesenden an diesem vollendeten Werke. So enthüllt gleich die erste Rede des Protagoras seinen Eigendünkel und seine Gewinnsucht, so zeigt sich schon in dem ersten Gespräch, indem er sich gefallen läſst, das Gegentheil der Besonnenheit auch dem Wissen entgegenzusezen, daſs es ihm da wo die Tugend getheilt werden soll, und also der Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen vornehmlich statt findet, dennoch an Sinn für denselben gänzlich fehlt. Weiter entdekt die Folge, daſs es ihm nicht besser ergeht in Absicht auf den Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, und wenn wir am Ende wo Sokrates ihm seinen groſsen Widerspruch aufdekt erfahren, daſs er über die ersten Bedingungen der Bildung Anderer und über den Begriff der Tugend, die er ihnen anbilden will, auch nicht im mindesten nachgedacht hat, so sind wir unterdeſs auch inne geworden, wie weit er entfernt bleiben muſste von derjenigen Methode, die es nur darauf anlegt den Zögling der Philosophie zum Selbstbewuſstsein zu bringen und zum Selbstdenken zu nöthigen. Als eine solche nun hat sich indeſs die dialogische bewährt; sie ist es, welche dies alles zur Anschauung bringt und die entscheidenden Punkte herbeiführt, und zum Anerkennen oder Abläugnen vorlegt, durch deren Uebersehen sich Protagoras als ein solcher entdekt, der die sittliche Wahrheit niemals erkannt und also auch sittlichen Endzweken niemals nachgestrebt hat. Dieses Vorlegen eben und Versuchen ob das Rechte wohl möchte gefunden werden,

ist die Absicht der vielfachen künstlichen dialektischen Wendungen des Sokrates, welche nur ein der Platonischen Weise ganz Unkundiger ihm als Künsteleien und Sophismen fälschlich anrechnen durfte. Vielmehr sind eben sie, wenn man sie mit der Ausführung des Phädros vergleicht, schon ein deutlicher Beweis von Platons Fortschritten auch als philosophischen Künstlers. Denn im Phädros finden wir zwar jenes indirecte Verfahren, welches gleichsam den wesentlichen Charakter aller, besonders nicht unmittelbar darstellenden Gespräche des Platon ausmacht, im Ganzen der Komposition schon ziemlich herrschend, im Einzelen aber nur sehr sparsam angewendet; hier aber im Einzelen nicht minder als im Ganzen überall befolgt, so daſs der Protagoras schon ein vollkommener Versuch ist die lebendige und beseelte Rede des Wissenden auch schriftlich nachzuahmen. Wie denn auch die im Phädros vorgetragenen dialektischen Vorschriften der Täuschung und Enttäuschung mit jenem mühsamen Fleiſs in Ausübung gebracht sind, mit dem tüchtige schon weit fortgeschrittene Lehrlinge einer Kunst, oder angehende Meister derselben in ihren Uebungsstüken alle Gelegenheiten aufsuchen, um wo es nur angeht etwas von den erkundeten Geheimnissen für das Auge des Kenners niederzulegen.

Es ist aber nicht nur die ausübende Dialektik und die lobpreisende Anerkennung der ächten philosophischen Kunstform, welche hier weiter fortgebildet erscheint als im Phädros, sondern auch der wissenschaftliche Gehalt desselben ist vorgerükt. Die Behauptung zwar, die Tugend sei die Erkenntniſs dessen was zu thun oder zu wählen ist, und also das Böse je-

desmal nur Irrthum: diese zwar, so sehr es auch dem Platon Ernst damit gewesen ist, wird hier nicht nach seinem Sinn bestimmt und als gradehin seine Meinung vorgetragen, sondern gehört vielmehr, unbestimmt wie sie gelassen ist, zu dem Gewebe, worin er diejenigen verstrikt, die sich des wahren Begriffs vom Guten noch nicht bemächtigt haben, welches theils aus der sichtbar ironischen Behandlung des ganzen Sazes hervorgeht, theils aus der Verbindung, in welche er so leicht gesezt wird, mit jener ganz unsokratischen und unplatonischen Ansicht, daſs das Gute nichts anderes ist als das Angenehme, theils auch aus der nur hieraus folgenden Zurükführung dessen was an der Tugend Erkenntniſs und Wissenschaft sein konnte auf Meſs- und Rechenkunst. Wenigstens aber finden wir hier einige indirecte Andeutungen, um, was allerdings vorhergehen muſs, den Begriff der Erkenntniſs selbst erst genauer zu bestimmen. So ist offenbar der scheinbare Widerspruch, den Sokrates selbst von sich aufdekt, daſs er nämlich die Lehrbarkeit der Tugend bestreite, und doch daſs sie Erkenntniſs sei behaupte, eine Anreizung, um nach Erwägung dessen, was schon im Phädros von den Ideen gesagt war, über das Verhältniſs des Wissens zum Lehren nachzudenken. Eine ähnliche Abzwekung hat auch die, wiewohl zugleich für den Protagoras ironisch auf die Heraklitische Schule sich beziehende Entgegensezung des Werdens und Seins. Wie denn auch die untergeordnete Frage von der Einheit und Vielheit der Tugend nur ein einzeler Fall ist unter die allgemeinere Untersuchung vom Einen und Vielen gehörig, oder von der Art, wie die Ideen sich dem Besonderen mittheilen. So daſs die

Ideenlehre hier schon anfängt von dem mythischen Gebiet in das wissenschaftliche überzugehen, und durch eben die angeführten Säze, der Protagoras über seine unmittelbare Bestimmung hinaus auch noch die Keime zu mehreren folgenden Platonischen Werken enthält, und zwar so, daſs auch hieraus schon erhellt, er sei früher als alle anderen Gespräche, in denen über diese Fragen ausführlicher gehandelt wird.

Den Mythos aber, welchen Protagoras vorträgt, darf man keinesweges, wie Einige gutmüthig rühmend gethan haben, den Platonischen beizählen; vielmehr ist er, wenn nicht vielleicht im Wesentlichen dem Protagoras selbst angehörig, wie zwar keine Zeugnisse bestätigen, aber die Art wie ihn Platon gebraucht wahrscheinlich macht, wenigstens ganz in dessen Geiste gedichtet. Denn grade wie es einer grobmaterialistischen Denkungsart, die über die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht hinaus philosophirt, nothwendig ist, wird die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersaz für die mangelhafte körperliche Ausstattung, und Recht und Scham nur als Hülfsmittel für das sinnliche Leben, und als etwas erst später in die Menschen hineingebrachtes angesehen. Daher ist auch die Beweiskraft dieses Mythos, weil Platon einer solchen Ansicht keine zu geben wuſste, sehr rednerisch gehalten, indem er Erörterungen aus Gründen nicht sowohl erspart als nur den Mangel derselben fühlbar macht, da selbst das, was er eigentlich erklären soll, mit dem Verlauf der Erzählung nicht zusammenhängt, sondern nur als ein Machtspruch des Zeus angeführt wird. Fremdartig scheint er deshalb auch mit Absicht in der Schreibart, und wahrscheinlich dem Protagoras nachgebildet.

Und was des Sokrates Deutung von dem Gedichte des Simonides betrifft, von dem uns nichts erhalten ist als eben diese Bruchstüke, daſs es nämlich eine Rüge sein soll gegen den Spruch des Pittakos, so ist sie gar nicht lediglich als Scherz zu nehmen. Wenigstens besizen wir noch ein allgemein dem Simonides zugeschriebenes, und diesem hier in Sprache und Manier unverkennbar ähnliches Gedicht, welches sich eben so polemisch auf das im Phädros angeführte Epigramm des Kleobulos bezieht, der ja selbst auch zu den Sieben gehörte.

PROTAGORAS.

EIN FREUND. SOKRATES. 309

FR. Woher erscheinst du uns, Sokrates? oder versteht es sich von der Jagd auf des Alkibiades Schönheit? Wahrlich auch ich fand ihn erst neulich, als ich ihn sah, noch einen schönen Mann; aber doch einen Mann, Sokrates, unter uns gesagt, und dem der Bart schon überall hervorwächst.

SOK. Nun und was ist das mehr? Lobst du nicht den Homeros, welcher das die holdesten Reize der Jugend nennt, wenn der Bart nun entkeimt, welcher eben Alkibiades sich izt erfreut!

FR. Aber wie ist es? Kommst du jezt eben von ihm? und wie zeigt sich der Jüngling gegen dich?

SOK. Sehr gut, dünkt es mich, und zumal heute. Denn gar vieles hat er zu meiner Vertheidigung geredet; auch komme ich unmittelbar von ihm. Etwas wunderbares aber muſs ich dir sagen, nämlich obgleich er zugegen war, habe ich doch wenig auf ihn geachtet, ja ihn nicht selten ganz vergessen.

FR. Was kann doch von der Art zwischen dir und ihm sich ereignet haben? Denn einen

andern schöneren hast du doch hier in der Stadt wohl nicht angetroffen.

Soh. Und zwar einen weit schöneren.

Fk. Was sagst du? einen Einheimischen oder Fremden?

Sok. Einen Fremden.

Fr. Und von wannen?

Sok. Von Abdera.

Fr. Und so schön dünkte dich der Fremde, daſs du ihn schöner findest, als den Sohn des Kleinias?

Sok. Wie sollte man denn nicht, du kluger Freund, das weiseste als das schönere finden?

Fr. So bist du wohl eben mit einem Weisen zusammen gewesen und kommst uns von daher?

Sok. Und zwar mit dem Weisesten unter denen wenigstens die jezt leben; wenn du den Protagoras für den Weisesten hältst.

Fr. O was du sagst! Protagoras ist bei uns eingewandert?

Sok. Seit drei Tagen schon.

Fr. Und eben aus seiner Gesellschaft kommst du?

Sok. Nachdem ich gar vieles mit ihm gesprochen und von ihm gehört.

310 Fr. Warum also läſst du nicht den Knaben dort aufstehn, und sezest dich hieher, um uns eure Verhandlungen zu erzählen, wenn dich nichts hindert?

Sok. Sehr gern sogleich, und werde euch noch Dank wissen, wenn ihr zuhört.

Fr. Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählst.

Sok. Beiden geschieht also erwünschtes. So höret denn.

Diese vergangene Nacht war es, noch am ersten grauen Morgen, als Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, des Phason Bruder gewaltig mit dem Stok bei mir an die Thüre pochte, und als ihm einer geöfnet hatte, sogleich hereinstürmte, und mir mit lauter Stimme rief: Sokrates wachst oder schläfst du? Ich ihn an der Stimme erkennend entgegnete: Ei sieh da, Hippokrates, du bringst doch nichts Neues? — Nichts wenigstens, sagte er, als Gutes. — Das möge wahr sein, sprach ich, was giebt es aber? und weshalb bist du so frühe schon hier? — Protagoras ist hier, sagte er, indem er zu mir herantrat. — Seit vorgestern, sprach ich, und du hast es izt erst erfahren? — Bei den Göttern, sagte er, gestern Abend. Zugleich tappte er nach dem Bette, sezte sich mir zu Füſsen, und fuhr fort. Gestern Abend also ganz spät, als ich aus Oenoë zurükkam. Satyros der Knecht war mir entlaufen; ich wollte dir auch sagen, daſs ich ihm nachsezen würde, über etwas anderem aber entfiel es mir wieder. Als ich nun zurük war, nach der Mahlzeit erst, da wir uns eben zur Ruhe legen wollten, sagte mir der Bruder, daſs Protagoras angekommen wäre. Zuerst wollte ich sogleich zu dir gehen, hernach aber dünkte es mich doch schon zu spät in der Nacht zu sein. Nun aber bin ich, sobald nur nach der Ermüdung der Schlaf mich verlassen wollte, aufgestanden und hieher gegangen. — Ich nun, der ich sein muthiges und eifriges Wesen kenne, fragte: Was hast du denn aber? hat dich etwa Protagoras wie beleidigt? — Da sagte er lachend: Ja bei den Göttern, Sokrates, daſs er allein weise ist, und mich nicht dazu macht. — Nun, beim Zeus, sprach ich, wenn du ihm nur Geld giebst und ihn dadurch überredest, wird

er dich auch wohl weise machen. — Wollte
doch Zeus und alle Götter, rief er aus, es be-
ruhte nur hierauf, so lieſs ich es weder an dem
meinigen ermangeln, noch an der Freunde Bei-
stand. Aber eben deshalb komme ich jezt zu
dir, damit du meinetwegen mit ihm redest.
Denn ich selbst bin nicht nur zu jung, sondern
habe auch den Protagoras noch niemals weder
gesehen noch gesprochen, indem ich noch ein
Kind war, als er das erstemal hieher kam. Aber
Alle, o Sokrates, loben ja den Mann, und sa-
gen, er wäre der kunstreichste im Reden. War-
um gehen wir nicht gleich zu ihm, damit wir
ihn noch drinnen treffen? Er wohnt, wie ich
311 gehört habe, bei dem Kallias, dem Sohne des
Hipponikos. Laſs uns doch gehen. — Da sagte
ich: Jezt gleich, mein Guter, laſs uns noch
nicht dorthin gehen, denn es ist noch zu früh;
sondern laſs uns hier aufstehn, und komm in
den Hof hinaus, da wollen wir auf und abgehend
verweilen bis es Tag wird, und dann gehen.
Ohnedies hält sich Protagoras viel zu Hause, da-
rum sei gutes Muthes, wir wollen ihn wohl fin-
den. Somit standen wir auf, und gingen im Hofe
umher. Ich nun wollte gern des Hippokrates
Stärke versuchen, betrachtete mir ihn daher
recht, und fragte ihn: Sage mir, Hippokrates,
zum Protagoras willst du jezt, um ihm Geld für
dich zu entrichten, hingehn; aber als zu wem
willst du doch hingehn? und um was doch zu
werden? Wie wenn du zu deinem Namensver-
wandten, dem Hippokrates von Kos, dem As-
klepiaden, gehen wolltest, dem Lehrgeld für
dich zu bezahlen, und es fragte dich Jemand:
Sage mir, Hippokrates, dem Hippokrates willst
du Lehrgeld entrichten: als wem doch? Was
würdest du antworten? — Ich würde sagen,

sprach er, als einem Arzte. — Und um was doch zu werden? — Ein Arzt, sagte er. — Oder wenn du zum Polykleitos von Argos oder zum Pheidias hier aus Athen zu gehn im Sinne hättest, um ihnen Lehrgeld für dich zu entrichten, und es fragte dich Jemand: Als wem gedenkst du denn dem Polykleitos oder dem Pheidias dieses Geld zu entrichten? Was würdest du antworten? — Ich würde sagen als Bildhauern. Und um was doch selbst zu werden? — Offenbar ein Bildhauer. — Gut, sprach ich. Nun aber gehen wir zum Protagoras, ich und du, und sind bereit ihm Lehrgeld für dich zu bezahlen, wenn das unsrige dazu hinreicht, und wir ihn um diesen Preis überreden können, wo nicht, auch noch das unserer Freunde daran zu wenden. Wenn uns nun jemand in solchem Eifer über diese Sache sehend fragte: Sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, als wem gedenkt ihr dem Protagoras dieses Geld zu geben? Was würden wir antworten? mit was für einem andern Namen hören wir den Protagoras noch genannt, wie den Pheidias einen Bildhauer und den Homeros einen Dichter? was hören wir ähnliches vom Protagoras? — Einen Sophisten, o Sokrates, sagte er, nennen sie den Mann. — Also als einem Sophisten wollen wir ihm das Geld entrichten gehn? — Freilich. — Wenn dich nun Jemand auch das noch fragte: Und um was doch selbst zu werden gehst du zum Protagoras? — Da sagte er erröthend, denn der Tag schimmerte schon etwas, so daſs ich es deutlich sehen konnte:
Wenn es sich damit wie mit dem vorigen verhält, 312
so ist es offenbar um ein Sophist zu werden. — Und du, sprach ich, um der Götter willen, würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als einen Sophisten darzustellen? — Beim Zeus,

Sokrates, sagte er, wenn ich reden soll wie ich denke, ja. — Vielleicht aber, Hippokrates, ist gar nicht deine Meinung, daſs dein Unterricht bei dem Protagoras ein solcher sein solle, sondern so wie der war bei deinem Sprachlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Lehrer in den Leibesübungen. Denn in dem Allen nahmst du Unterricht nicht als Kunst, um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern als Uebung, wie es einem von freier Herkunft, der sich selbst leben soll, geziemt. — Allerdings, sagte er, dünkt mich der Unterricht beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein. — Weiſst du also wohl, was du izt zu thun im Begriff bist, oder merkst du es nicht? sagte ich. — Was meinst du denn? — Daſs du im Begriff stehst deine Seele einem Sophisten, wie du sagst, zur Bearbeitung zu übergeben, was aber ein Sophist eigentlich ist, sollte mich wundern wenn du es wüſstest. Und doch wenn dir dieses unbekannt ist, weiſst du auch nicht, wem du deine Seele übergiebst, ob einem guten oder einem schlechten Dinge. — Ich glaube wenigstens, sagte er, es zu wissen. — So sage denn, was glaubst du ist ein Sophist? — Ich meines Theils, sagte er, wie auch schon der Name besagt, der sich auf kluge Sachen versteht. — Aber, sprach ich, dieses kann man auch von Mahlern und Zimmerleuten sagen, daſs sie die sind, welche sich auf kluge Sachen verstehen. Wenn uns aber Jemand weiter fragte, auf was für kluge Sachen verstehen sich denn die Mahler, so würden wir ihm sagen, auf die zur Verfertigung von Gemählden gehörigen und so auch im übrigen. Wenn uns aber Jemand fragte: Und der Sophist, auf was für kluge Sachen denn der? Was würden wir ihm antworten, was zu verfertigen er verstehe? was würden wir sagen

dafs er wäre. — Er verstehe gewaltig zu machen im Reden. — Vielleicht, sprach ich, sagten wir dann etwas richtiges, aber hinreichend doch nicht. Denn die Antwort bedarf uns noch einer Frage, nämlich im Reden worüber denn der Sophist gewaltig macht? So wie der Musikmeister doch auch wohl seinen Schüler gewaltig macht im Reden, darüber nämlich, worin er ihn auch sachverständig macht, über die Musik. Nicht wahr? — Ja. — Gut, also der Sophist, im Reden worüber macht denn der gewaltig? Offenbar über das, worauf er sich auch versteht? — So sollte man denken. — Was ist also dasjenige, worin er selbst, der Sophist, sachverständig ist, und auch seinen Schüler dazu macht? — Beim Zeus, sagte er, weiter weifs ich es dir nicht zu sagen. — Darauf sprach ich: Wie nun? weifst du also welcher Gefahr du gehst deine 313
Seele preiszugeben? Oder wenn du deinen Körper einem anvertrauen müfstest auf die Gefahr, ob er gestärkt werden würde oder verdorben, dann wohl würdest du erst vielfach überlegen, ob du ihn ihm anvertrauen solltest oder nicht, und zur Berathung deine Freunde herbeirufen und deine Verwandte, mehrere Tage lang der Sache nachdenkend: was du aber weit höher als deinen Körper achtest, und dem gemäfs alle deine Angelegenheiten gut oder schlecht gehen müssen, je nachdem es gestärkt wird oder verdorben, hierüber hast du dich weder deinem Vater noch deinem Bruder mitgetheilt, noch irgend einem von uns, deinen Freunden, ob du es diesem eben angekommenen Fremdling anvertrauen sollst oder nicht, nämlich deine Seele; sondern nachdem du gestern Abend von ihm gehört, wie du sagst, kommst du heute mit dem frühesten Morgen, nicht etwa um noch darüber

irgend Gespräch und Berathung zu pflegen, ob du dich selbst ihm hingeben sollst oder nicht, sondern ganz bereit schon, dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, also als wäre dieses schon fest beschlossen, dafs du auf alle Weise dich zum Protagoras begeben mufst, welchen du doch gar nicht kennst, wie du sagst, noch auch jemals gesprochen hast, sondern du nennst ihn nur einen Sophisten; was aber ein solcher Sophist eigentlich ist, dem du dich selbst übergeben willst, darin zeigst du dich ganz unwissend. — Als er dieses angehört, sagte er: So hat es freilich das Ansehn, o Sokrates, nach dem was du sagst. — Ist etwa, Hippokrates, der Sophist ein Kaufmann oder Kleinkrämer in solchen Waaren, von welchen die Seele sich nährt? Mir wenigstens scheint er ein solcher. — Aber wovon nährt sich die Seele, Sokrates? — Von Kenntnissen doch wohl, sprach ich. Dafs also nur nicht der Sophist uns betrüge, Freund, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper thun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waaren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben; noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer davon ein Arzt ist, oder einer der die Leibesübungen anordnet. Eben so auch die, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehen, und Jedem der Lust hat davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles was sie feil haben; vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so Mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waaren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und eben so wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn

nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich nun darauf was hievon heilsam oder schädlich ist, so kannst du unbedenklich Kenntnisse kaufen vom Protagoras sowohl als von jedem Anderen; wo aber nicht, so siehe wohl zu, du Guter, daſs du nicht um dein theuerstes würfelst und ein gefährliches Spiel wagst. Denn 314
überdies noch ist weit gröſsere Gefahr beim Einkauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen. Denn Speisen und Getränke, die du vom Kaufmann oder Krämer eingehandelt hast, kannst du in irgend einem besonderen Gefäſs davon tragen, und ehe du sie essend oder trinkend in deinen Leib aufnimmst, sie zu Hause hinstellen, und auch dann noch einen Sachverständigen herbeirufend berathschlagen, was davon du essen und trinken sollst und was nicht, und wieviel und wann; so daſs es bei dem Einkauf nicht viel bedeutet mit der Gefahr. Kenntnisse aber kannst du nicht in einem andern Gefäſs davon tragen, sondern muſst sie nach bezahltem Preise lernend unmittelbar gleich in deine Seele aufnehmen, und wenn du davon gehst ist Schaden oder Vortheil dir schon beigebracht. Dies also laſs uns wohl überlegen, und zwar mit Aelteren als wir sind: Denn wir sind noch zu jung um eine so wichtige Angelegenheit zu entscheiden. Jezt indeſs, wie wir einmal unsern Sinn darauf gesezt haben, laſs uns immer hingehn und den Mann hören; haben wir ihn aber gehört, dann auch mit Anderen uns besprechen. Protagoras ist ja ohnedies nicht der Einzige dort, sondern auch Hippias aus Elis, und ich glaube auch Prodikos von Keos und viele andere gar weise Männer. Dies beschlossen gingen wir. Und als wir in den Vorhof kamen, standen wir

still, und sprachen noch über eine Sache, die uns unterweges eingefallen war. Um nun diese nicht abzubrechen, sondern zu Ende zu bringen ehe wir hineingingen, blieben wir im Vorhofe stehen und sprachen bis wir einig waren unter einander. Dies dünkt mich mochte der Thürsteher, ein Verschnittener, etwa gehört haben, und er scheint wohl wegen der Menge der Sophisten Allen die das Haus besuchen sehr unhold zu sein. Als wir daher anpochten, und er aufmachte und uns ansichtig ward, rief er aus: Ja, ja Sophisten! er hat nicht Mufse; und somit schlug er die Thüre ohne Umstände mit beiden Händen recht tüchtig wieder zu, und wir pochten eben aufs neue. Darauf gab er uns durch die verschlossene Thüre zur Antwort: Leute, habt ihr denn nicht gehört, dafs er nicht Mufse hat? — Aber guter Mann, sprach ich, weder kommen wir zum Kallias noch sind wir Sophisten. Gieb dich also zufrieden, wir sind nur gekommen um den Protagoras zu besuchen, und so melde uns hinein. Darauf öfnete uns der Mensch endlich mit genauer Noth die Thüre. Als wir nun hineintraten, fanden wir den Protagoras im bedekten Gange herumwandelnd. Mit ihm wandelten hintereinander auf der einen Seite Kallias der Sohn des Hipponikos, sein Halbbruder von mütterlicher Seite Paralos der Sohn des Perikles, und Charmides der Sohn des Glaukon; auf der andern Seite aber der an-
315 dere Sohn des Perikles Xanthippos, und Philippides der Sohn des Philomelos, und Antimoiros der Mendäer, der gepriesenste unter allen Schülern des Protagoras, der auch ordentlich auf die Kunst bei ihm lernt, um selbst ein Sophist zu werden. Die übrigen hinter diesen folgenden, Zuhörer nur des Gesprochenen, wa-

ren gröſstentheils Fremde, deren Protagoras aus allen Städten, die er durchzieht, mitbringt, kirrend sie mittelst der Töne Gewalt, wie Orpheus, und sie folgen ihm auf den Ton, die Gekirrten; indeſs befanden sich doch auch einige Einheimische unter dem Chor. Diesen Chor nun betrachtend ergözte ich mich besonders daran, wie artig sie sich in Acht nahmen, niemals dem Protagoras vorn im Wege zu sein, sondern wenn er mit seinen Begleitern umwendet, wie ordentlich und geschikt diese Hörer zu beiden Seiten sich theilten, und sich dann im Kreise herumschwenkten, um fein artig immer hinten zu sein. Jenem zunächst erblikte ich den Hippias von Elis in dem bedekten Gange gegenüber auf einem Sessel sizend. Um ihn herum saſsen auf Bänken: Eryximachos der Sohn des Akumenos, und Phädros der Myrrhinusier, und Andron der Sohn des Androtion, und einige Fremde, theils Landesleute von ihm, theils andere. Sie schienen über die Natur und die Himmelserscheinungen allerlei Fragen aus der Sternkunde dem Hippias vorzulegen, und er auf seinem Throne sizend ging mit jedem seine Frage durch, und gab seine Entscheidung. Auch den Tantalos schaut' ich; Prodikos nämlich der Keier war auch angekommen, und befand sich in einem Gemach, welches Hipponikos sonst als Vorrathskammer gebraucht hatte, jezt aber hatte Kallias wegen Menge der Einkehrenden auch dieses ausgeleert und zum Gastzimmer gemacht. Prodikos nun lag noch dort eingehüllt in Dekken und Felle, und zwar in sehr viele wie man sah. Auf den nächsten Polstern um ihn her saſsen Pausanias der Kerameer, und neben ihm ein noch kaum halb erwachsener Jüngling schöner und edler Natur, wie ich

glaube, von Gestalt aber gewiſs sehr schön; mich dünkt gehört zu haben, daſs man ihn Agathon nannte, und es sollte mich nicht wundern, wenn dieser Knabe der Liebling des Pausanias wäre. Auſserdem zeigten sich noch die beiden Adeimante, der Sohn des Kepis, und der des Leukolophides, nebst einigen andern. Wovon sie aber sprachen, konnte ich von drauſsen nicht vernehmen, wiewohl sehr begierig den Prodikos zu hören, denn gar weise und göttlich dünkt mich der Mann zu sein. Allein die Tiefe seiner Stimme verursachte in dem Ge-
316 mach ein dumpfes Getöse, das alles Gesprochene unvernehmlich machte. Und wir waren nur eben eingetreten, als hinter uns noch herein kamen: Alkibiades, der Schöne wie du sagst und auch ich glaube, und Kritias der Sohn des Kallaischros. Wir nun verweilten nach unserm Eintritt ein wenig, um dies alles zu beschauen; dann gingen wir zum Protagoras heran, und ich sagte: Protagoras, wir kommen ganz eigentlich zu dir, ich und hier Hippokrates. — Wollt ihr etwa, fragte er, allein mit mir sprechen, oder hier mit den übrigen? — Uns, sprach ich, macht es keinen Unterschied, höre aber weshalb wir kommen und überlege es dir dann selbst. — Was ist es denn also, fragte er, weshalb ihr hergekommen seid? — Dieser Hippokrates, sagte ich, ist hier einheimisch, der Sohn des Apollodoros von einem groſsen und glänzenden Geschlecht, und auch er selbst dünkt mich, was seine natürlichen Anlagen betrifft, seinen Altersgenossen wohl gewachsen zu sein, wie auch bestrebt ein ausgezeichneter Mann in unserer Stadt zu werden; und eben dieses glaubt er am besten zu erreichen, wenn er sich zu dir halten könnte. Ob du nun meinst hierüber mit

uns allein sprechen zu müssen oder vor Andern,
das überlege dir selbst. — Sehr mit Recht, So-
krates, sprach er, bist du besorglich um mich.
Denn ein Fremdling der die grofsen Städte
durchreiset, und dort die vorzüglichsten Jüng-
linge überredet, dem Umgang mit andern Ver-
wandten und Mitbürgern, Alten und Jungen
entsagend, sich zu ihm zu halten, weil sie durch
den Umgang mit ihm besser werden würden,
ein solcher hat freilich alle Ursach auf seiner
Hut zu sein. Denn nicht wenig Misgunst ent-
steht hieraus und Uebelwollen und Nachstellun-
gen aller Art. Daher auch behaupte ich, dafs
die sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist,
dafs aber diejenigen unter den Alten, welche sie
ausübten, aus Furcht vor dem Gehäfsigen der-
selben einen Vorwand genommen und sie ver-
stekt haben. Einige hinter der Poesie, wie
Homeros, Hesiodos und Simonides, Andere
hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Or-
pheus und Musäos, ja einige habe ich bemerkt
bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibes-
übungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch
jezt noch einer, der ein Sophist ist so gut als
irgend einer, Herodikos der Selymbrianer, der
aber von Alters her aus Megara abstammt. Die
Musik aber hat Agathokles euer Landsmann
zum Vorwande genommen, der ein grofser
Sophist ist, so auch Pythokleides von Keos und
viele andere. Alle diese, wie gesagt, haben
den Neid gefürchtet, und sich daher jener
Künste zum Dekmantel bedient. Ich aber bin
hierin mit ihnen allen nicht einig, glaube auch, 317
dafs sie das nicht ausgerichtet haben was ihre
Absicht war. Denn grade diejenigen täuschen
sie doch nicht, welche in einem Staate das aus-
zuführen vermögen, um deswillen ein solcher

Vorwand gesucht wird, und der grofse Haufe, dafs ich es kurz heraus sage, merkt überall nichts, und singt nach, was Jene ihm vorsagen. Wenn nun Jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdekt wird, so ist schon das Unternehmen sehr thöricht, und mufs überdies die Menschen nothwendig noch mehr aufbringen; denn neben allem andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesezten Weg eingeschlagen, und sage grade heraus, dafs ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte es für die bessere Vorsichtsmaafsregel sich lieber dazu zu bekennen, als es zu leugnen. Auch beobachte ich noch einige andere, so dafs mir, es sei mit Gott gesprochen, noch nichts übles um deswillen widerfahren ist, dafs ich mich für einen Sophisten ausgebe, obgleich ich diese Kunst schon viele Jahre lang treibe; wie ich denn überhaupt schon hoch in den Jahren bin, denn es giebt keinen unter euch, dessen Vater ich nicht dem Alter nach sein könnte. So dafs es mir weit lieber ist, wenn ihr etwas wünscht, dafs ihr vor Allen die hier zugegen sind eure Sache anbringt. — Darauf sprach ich, denn ich merkte wohl, er wollte den Prodikos und Hippias sehen lassen, und damit grofs gegen sie thun, dafs wir als seine Verehrer hingekommen wären: Warum rufen wir also nicht auch den Prodikos und Hippias und die bei ihnen sind, damit sie uns auch hören? — O ja, sagte Protagoras. — Wollt ihr also, sprach Kallias, so wollen wir eine Sizung veranstalten, damit ihr euch niederlassen und mit einander verhandeln könnt. — Das waren wir sehr zufrieden; und hoch erfreut dafs wir die weisen Männer sollten reden

hören, legten wir selbst Hand an, und machten Bänke und Polster da zurecht, wo Hippias safs, denn da standen schon die Bänke. Darüber kamen auch Kallias und Alkibiades, den Prodikos, den sie aus seinem Lager aufgestört hatten, und seine Gesellschaft herbeiführend.

Als wir uns nun alle gesezt hatten, hub Protagoras an. Nun also, Sokrates, da auch diese Männer alle hier sind, so trage jezt vor, wessen du vorhin erwähntest wegen dieses Jünglinges. — Ich sagte also: Mein Anfang, o Pro- 318
tagoras, ist derselbe wie vorher, wegen dessen warum ich gekommen bin. Hier dieser Hippokrates nämlich trägt grofses Verlangen nach deinem näheren Umgange; was ihm aber eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir hält, dies möchte er, wie er sagt, gern vorher vernehmen. — Darauf nahm Protagoras das Wort, und sprach: Junger Mann, es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir hältst, dafs du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so wirst du alle Tage zum besseren fortschreiten. — Als ich das gehört hatte, sprach ich: Dieses ist nichts wunderbares gesagt, Protagoras, sondern ganz natürlich. Denn auch du, wiewohl so alt und so weise, wenn dich jemand lehrte, was du noch nicht weifst, würdest besser werden. Aber nicht also; sondern so wie wenn Hippokrates, sein Verlangen plözlich ändernd, nun verlangte sich zu dem kürzlich hier angekommenen jungen Manne zu begeben, zu dem Zeuxippos von Herakleia, und er nun zu diesem käme, und von ihm dasselbe hörte, was du jezt sagst, dafs er an jedem bei ihm zugebrachten Tage besser werden und

Fortschritte machen würde, wenn er ihn wei-
ter fragte: In wiefern, sagst du, daſs ich bes-
ser werden und worin Fortschritte machen
werde? ihm Zeuxippos gewiſs antworten würde
in der Mahlerei; oder wie wenn er zum Ortha-
goras von Thebä sich begebend, von diesem
dasselbe hörte wie von dir, und er ihn dann
weiter fragte, worin er denn besser werden
würde dnrch seinen Umgang, dieser ihm ge-
wiſs sagen würde im Flötenspielen: Eben so
sage doch auch du dem jungen Manne und mir,
der ich an seiner Stelle frage, Hippokrates soll,
wenn er sich zum Protagoras hält, schon an dem
ersten Tage, den er bei ihm zubringt, besser
nach Hause gehen, und so täglich Fortschritte
machen, in wiefern, Protagoras, und worin?
— Und nachdem Protagoras mich ausgehört
hatte, sagte er: Du fragst sehr gut, Sokrates,
und mir macht es Freude, denen die so gut fra-
gen zu antworten. Wenn also Hippokrates zu
mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was
ihm bei einem andern Sophisten begegnen
würde. Die andern nämlich miſshandeln die
Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den
Schulkünsten eben glüklich entkommen sind,
führen jene sie wider ihren Willen zu denselben
Künsten zurük, und lehren sie Rechnen, und
Sternkunde, und Meſskunde, und Musik, wo-
bei er den Hippias ansah, bei mir aber soll er
nichts lernen, als das weshalb er eigentlich
kommt. Diese Kenntniſs aber ist die Klugheit
in seinen eignen Angelegenheiten, wie er sein
Hauswesen am besten verwalten, und dann auch
in den Angelegenheiten des Staats, wie er am
geschiktesten sein wird, diese sowohl zu füh-
319 ren als auch darüber zu reden. — Folge ich
wohl, sagte ich darauf, deiner Rede? Du

scheinst mir nämlich die Staatskunst zu bezeichnen, und zu verheifsen, du wollest zu tüchtigen Männern für den Staat die Männer bilden? — Eben dieses, sagte er, ist das Anerbieten, wozu ich mich erbiete. — Gewifs eine schöne Kunst, sprach ich, besizest du, wenn du sie besizest, denn nichts anderes soll zu dir geredet werden als ich denke. Ich nämlich, Protagoras, meinte dieses wäre nicht lehrbar; dir aber, da du es sagst, weifs ich nicht wie ich nicht glauben sollte. Weshalb ich aber denke, dies sei nicht lehrbar, noch von Menschen zu erlangen, das mufs ich billig sagen. Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen thun, die Athener für weise, und nun sehe ich, wenn wir in der Gemeinde versammelt sind, und es soll im Bauwesen der Stadt etwas geschehen, so holen sie die Baumeister zur Berathung über die Gebäude; wenn im Schiffswesen, dann die Schiffbauer, und in allen andern Dingen eben so, welche sie für lehrbar und lernbar halten. Will sich aber ein Anderer unterfangen ihnen Rath zu geben, von dem sie glauben, dafs er kein Kunstverwandter in dieser Sache ist, sei er auch noch so schön und reich und vornehm: so nehmen sie ihn doch nicht an, sondern lachen ihn aus und betreiben Lärm bis er entweder heruntergelärmt von selbst wieder abtritt, oder die Gerichtsdiener ihn herunterziehen oder heraustragen auf Geheifs der Prytanen. Und in allem, wovon sie glauben, dafs es auf Kunst beruhe, werden sie so verfahren. Wenn aber über Anordnungen im Staate zu rathschlagen ist, so steht Jeder auf und ertheilt ihnen seinen Rath: Zimmermann, Schmidt, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, einer wie der andere, und Niemand

macht ihnen Vorwürfe darüber, wie denen im vorigen Falle, daſs sie ohne dies irgendwo gelernt zu haben, oder ihren Meister darin aufzeigen zu können, sich nun doch unterfangen wollen Rath zu geben. Offenbar also glauben sie, dies sei nicht lehrbar. Und nicht nur das versammelte Volk denkt so, sondern auch zu Hause für sich sind unsere verständigsten und vortreflichsten Mitbürger nicht im Stande, diese Tugend welche sie besizen Andern mitzutheilen. Perikles zum Beispiel, der Vater dieser beiden jungen Männer, hat sie in Allem, was durch Lehrer zu erlangen ist, vortreflich unterrichten lassen; aber in dieser Sache, worin er selbst
320 weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch hat er sie einem Andern übergeben, sondern sie laufen ganz frei herum und weiden ohne Hüter, ob sie irgendwo von selbst etwas von dieser Tugend antreffen möchten. Wenn du noch mehr willst, derselbe Perikles ist Vormund von Kleinias, dem jüngern Bruder dieses Alkibiades hier, und aus Besorgniſs, daſs er von dem Alkibiades möchte verdorben werden, trennte er ihn von diesem, und gab ihn in das Haus des Ariphron, um ihn dort erziehen zu lassen, der aber gab ihn ihm zurük ehe sechs Monate um waren, weil er nicht wuſste, was er mit ihm anstellen sollte. Und so kann ich dir sehr viele Andere nennen, welche selbst trefliche Männer, dennoch niemals irgend einen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch sonst. Ich meines Theils also, Protagoras, halte hierauf Rüksicht nehmend nicht dafür, die Tugend sei lehrbar. Nun aber ich dich dieses behaupten höre, lenke ich um, und denke du werdest wohl Recht haben, weil ich von dir halte, du habest vieles in der Welt er-

fahren, vieles gelernt, und manches auch selbst erfunden. Kannst du mir also bündiger beweisen, daſs die Tugend lehrbar ist, so wolle es mir nicht vorenthalten, sondern zeige es mir. — Gut, Sokrates, sagte er, ich will es dir auch nicht vorenthalten. Aber soll ich es euch, wie Aeltere wohl mit Jüngeren zu thun pflegen, durch Vortrag einer Erzählung zeigen, oder es aus den ersten Gründen mit euch durchgehn? — Viele nun der um ihn her Sizenden sagten, er möchte es ausführen, auf welche Weise er selbst am liebsten wollte. — So dünkt es mich denn anmuthiger, sagte er, wenn ich euch eine Erzählung vortrage.

Es war einst eine Zeit, wo es Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter aber gab es noch nicht; und als nun auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, bildeten die Götter sie innerhalb der Erde, aus Erde und Feuer sie mischend, und aus dem, was schon aus Erde und Feuer gemengt war. Und als sie sie nun ans Licht bringen sollten, trugen sie dem Prometheus und Epimetheus auf, sie auszustatten, und die Kräfte unter sie, wie es jedem zukomme, zu vertheilen. Vom Prometheus aber erbat sich Epimetheus, er solle ihm die Vertheilung überlassen, und, sagte er, wenn ich ausgetheilt, so komme du es zu besichtigen. Und so nachdem er ihn beredet vertheilte er. Bei der Vertheilung nun verlieh er Einigen Stärke ohne Schnelligkeit, die Schwächeren aber begabte er mit Schnelligkeit; Einige bewafnete er, Anderen, denen er eine wehrlose Natur gegeben, ersann er eine andere Kraft zur Rettung. Welche er nämlich in Kleinheit gehüllt hatte, denen verlieh er geflügelte Flucht oder unterirsche Behausung, welche aber zu bedeutender

Gröſse ausgedehnt, die rettete er eben dadurch,
und so auch vertheilte er alles übrige ausglei-
321 chend. Dies aber ersann er so aus Vorsorge,
daſs nicht eine Gattung gänzlich verschwände.
Als er ihnen nun des Wechselverderbens Entflie-
hungen zu Stande gebracht, begann er ihnen
auch gegen die Zeiten vom Zeus leichte Gewöh-
nung zu ersinnen durch Bekleidung mit dichten
Haaren und starken Fellen, hinreichend um die
Kälte, aber auch vermögend die Hize abzuhal-
ten, und auſserdem zugleich jedem, wenn es
zur Ruhe ging, zur eigenthümlichen und ange-
wachsenen Lagerbedekkung dienend. Und un-
ter den Füſsen versah er einige mit Hufen und
Klauen, andere mit Haaren und starken blutlo-
sen Häuten. Hiernächst wies er dem einen diese,
dem anderen jene Nahrung an, dem einen aus
der Erde die Kräuter, dem anderen von den
Bäumen die Früchte, einigen auch verordnete
er zur Nahrung anderer Thiere Fraſs. Und die-
sen lezteren verlieh er dürftige Zeugung, dage-
gen den von ihnen verzehrten eine vielerzeu-
gende Kraft dem Geschlecht zur Erhaltung. Wie
aber Epimetheus doch nicht ganz weise war,
hatte er unvermerkt schon alle Kräfte aufgewen-
det für die unvernünftigen Thiere; übrig also
war ihm noch unbegabt das Geschlecht der Men-
schen, und er war wieder rathlos was er diesem
thun sollte. In dieser Rathlosigkeit nun kommt
ihm Prometheus, um die Vertheilung zu be-
schauen, und sieht die übrigen Thiere zwar in
allen Stükken weislich bedacht, den Menschen
aber nakt, unbeschuhet, unbedekt, unbewaf-
net, und schon war der bestimmte Tag vorhan-
den, an welchem auch der Mensch hervorgehn
sollte aus der Erde an das Licht. Gleicherma-
ſsen also der Verlegenheit unterliegend, wel-

cherlei Rettung er dem Menschen noch ausfände, stiehlt Prometheus die kunstreiche Weisheit des Hephästos und der Athene, nebst dem Feuer, denn unmöglich war, dafs sie einem ohne Feuer hätte können angehörig sein oder nüzlich, und so schenkt er sie dem Menschen. Die zum Leben nöthige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf diese Weise, die bürgerliche aber erhielt er nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus stand in die Feste, die Behausung des Zeus, einzugehen nicht mehr frei, auch waren furchtbar die Wachen des Zeus. Aber in das dem Hephästos und der Athene gemeinschaftliche Gemach ihrer Kunstübungen geht er heimlich hinein, und nachdem er so die feurige Kunst des Hephästos und die andere der Athene gestohlen, giebt er sie dem Menschen. Und von da an geniefst nun der Mensch Behaglichkeit des Lebens; den Prometheus aber hat hernach, wie erzählt wird, die Strafe für diesen Diesbstahl um des Epimetheus willen er- 322
griffen. Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge theilhaftig ward, hat er auch zuerst, das einzige unter allen Thieren, Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lagerdekken und die der Erde entwachsenden Nahrungsmittel erfunden. So ausgerüstet wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, und Städte gab es nicht. Daher wurden sie von den wilden Thieren ausgerottet, weil sie in jeder Art schwächer waren, als diese. Denn die verarbeitende Kunst war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hülfe, aber zum Kriege gegen die Thiere unwirksam, weil sie die bürgerliche

Kunst noch nicht hatten, von welcher die kriegerische ein Theil ist. Sie versuchten zwar sich zu sammeln, und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so dafs sie wiederum sich zerstreuend auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also für unser Geschlecht, dafs es nicht etwa gar untergehn möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham und Recht zu bringen, damit diese die Anordner ihrer Städte würden und die zusammenhaltenden Bande der Zuneigung. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich, so wie die Künste vertheilt sind, auch diese vertheilen? Jene nämlich sind so vertheilt: Einer, welcher die Heilkunst inne hat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die andern Künstler. Soll ich nun auch Recht und Scham eben so unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter Alle vertheilen? Unter Alle, sagte Zeus, und Alle sollen Theil daran haben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur Wenige Antheil haben, wie bei anderen Künsten. Und gieb auch ein Gesez von meinetwegen, dafs man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, tödte wie einen bösen Schaden des Staates. Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursach glauben alle anderen und auch die Athener, dafs wenn von der Tugend eines Baumeisters die Rede ist oder eines andern Künstlers, alsdann nur Wenigen Antheil zustehe an der Berathung, und wenn Jemand aufser diesen Wenigen dennoch Rath geben will, so dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar

ganz

ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber zur Berathung über die bürgerliche Tugend gehen, wobei Alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen Jeden, weil es Jedem gebührt, an dieser Tu- 323
gend Antheil zu haben, oder es könnte keine Staaten geben. Dieses, Sokrates, ist hievon die Ursach. Nimm aber auch noch diesen Beweis hinzu, damit du nicht etwa glaubest nur damit überlistet zu werden, daſs wirklich alle Menschen annehmen, ein Jeder habe Antheil an der Gerechtigkeit und der übrigen bürgerlichen Tugend. In andern Dingen nämlich, wie du selbst sagst, wenn Jemand behauptet, im Flötenspiel vortreflich zu sein, oder in irgend einer anderen Kunst, worin er es nicht ist, verlachen ihn die Leute entweder oder werden unwillig, und seine Angehörigen gehen hin und stellen ihn zur Rede als einen Verwirrten. In Sachen der Gerechtigkeit aber und der übrigen bürgerlichen Tugend, wenn sie auch sehr wohl wissen, daſs einer ungerecht ist, er selbst aber wollte dieses gegen sich selbst vor vielen Menschen bekennen: so würden sie eben dieses, was sie in jenem Falle für vernünftig hielten, nämlich die Wahrheit zu sagen, in diesem für eine Verrüktheit erklären, und behaupten, ein Jeder müsse wenigstens behaupten er sei gerecht, möge er es nun sein oder nicht, oder er wäre verrükt, wenn er sich die Gerechtigkeit nicht zuschriebe; als ob nothwendig ein jeder Mensch auf irgend eine Art Antheil an ihr haben müsse, oder gar nicht unter Menschen leben. Daſs sie also mit Recht einen Jeden als Rathgeber in Sachen dieser Tugend annehmen, weil sie nämlich glauben, daſs ein Jeder Antheil an ihr habe, das habe ich hiedurch gezeigt. Daſs sie aber dennoch nicht glauben

man habe sie von Natur, oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar, und durch Fleiſs habe sie Jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir nun zu beweisen suchen. Nämlich über ein Uebel, wovon Jeder glaubt, wer es hat habe es von Natur oder durch ein Unglük, erzürnt sich Niemand, oder schilt oder belehrt oder bestraft die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten so zu sein, sondern man bemitleidet sie; wie die Häſslichen, die Kleinen, die Schwächlichen, wer wäre wohl so unverständig gegen diese etwas dergleichen zu thun? weil man nämlich weiſs, glaube ich, daſs in diesen Dingen sowohl das Gute als das Entgegengesezte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daſs es der Mensch durch Fleiſs, Uebung und Unterricht erlange, wenn Jemand das nicht hat, sondern das entgegengesezte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen. Wovon eins nun auch die Ungerechtigkeit ist und die Gottlosigkeit, und überhaupt alles der bürgerlichen Tugend entgegengesezte. Aus dem Grunde also schilt und zürnt
324 offenbar einer auf den andern, weil diese allerdings durch Achtsamkeit und Unterricht kann erworben werden. Denn wenn du bedenken willst das Bestrafen der Unrechtthuenden, was damit wol gemeint ist, so wird schon dieses dich lehren, daſs alle Menschen glauben die Tugend sei zu erwerben. Denn Niemand, der einen bestraft, welcher Unrecht gethan hat, sieht bloſs darauf und thut es deshalb, weil jener eben Unrecht gethan hat, es müſste sich denn einer ganz vernunftlos wie ein Thier eigentlich nur rächen. Wer aber mit Vernunft sich vornimmt

einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder, weder derselbe noch einer der diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe. Und indem er dieses beabsichtiget, denkt er doch wohl, daſs die Tugend kann angebildet werden; denn der Abrathung wegen straft er ja. Dieser Meinung sind also Alle zugethan, welche Strafen verhängen von Volks wegen und zu Hause. Es strafen und züchtigen ja aber sowohl die übrigen Menschen den, von welchem sie glauben er habe unrecht gethan, als auch nicht minder die Athener, deine Mitbürger; so daſs hieraus zu schlieſsen auch die Athener zu denen gehören, welche annehmen, die Tugend könne gelehrt werden und durch allerlei Anstalten hervorgebracht. Daſs also ganz mit Recht deine Mitbürger es annehmen, wenn auch ein Schmidt und Schuster ihnen Rath ertheilen in bürgerlichen Dingen, und daſs sie dennoch glauben, die Tugend könne gelehrt und erworben werden, dieses, Sokrates, ist dir nun hinlänglich erwiesen, wie es mir scheint. Jezt ist noch der Zweifel übrig, den du vorher hegtest von wegen der vortreflichen Männer, warum nämlich wohl diese ihre Söhne in Allem, was durch Lehrer zu erlangen ist, unterrichten und weise machen, in der Tugend aber, worin sie selbst sich auszeichnen, sie nicht besser machen als Andere. Hierüber nun, Sokrates, will ich dir nicht mehr eine Erzählung vorlegen, sondern die Gründe. Erwäge die Sache so. Giebt es oder giebt es nicht etwas gewisses, was nothwendig alle Bürger an sich haben müssen, wenn es einen Staat geben soll? Denn hie-

durch wird dieser Zweifel gelöset, den du hegst, oder durch nichts. Denn wenn es so etwas giebt, und wenn dieses Etwas nicht die Zimmerkunst ist noch die Schmiedekunst noch die Töpferkunst, sondern die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das Frommsein, und was ich
325 Alles in Eins zusammengefaſst die Tugend eines Mannes nennen möchte, wenn diese das ist, was Alle an sich haben müssen, und mit dieser ein Jeder, der sonst etwas lernen und verrichten will, Alles verrichten muſs, ohne sie aber nichts; oder wer sie nicht an sich hat, sei es Mann oder Kind oder Weib, wird belehrt und gezüchtiget, bis er durch die Züchtigung besser geworden ist, wer aber auf die Züchtigung und Belehrung nicht merkt, als ein Unheilbarer aus dem Staate herausgetrieben oder getödtet; wenn es sich so verhält, und wenn bei so bewandten Sachen deine vortreflichen Männer ihre Söhne in allem Andern unterrichten lassen, hierin aber nicht: so sieh doch zu, wie wunderlich diese treflichen Männer seyn müssen. Denn daſs sie, sowohl Jeder für sich als gemeinschaftlich im Staate, allerdings glauben dieses könne gelehrt werden, das haben wir gezeigt. Und obgleich es gelehrt und angebildet werden kann, sollten sie ihren Söhnen wohl alles Andere lehren lassen, worauf nicht der Tod oder eine andere Strafe gesezt ist, wenn sie es nicht wissen; weshalb aber ihren Söhnen der Tod als Strafe bevorsteht oder die Verweisung, wenn sie es nicht gelernt haben, noch zur Tugend darin gebildet worden sind, und auſser dem Tode auch noch die Einziehung der Güter, und daſs ich es kurz sage, das Verderben des ganzen Geschlechtes, dieses sollten sie ihnen nicht lehren lassen und nicht alle Sorgfalt daran wenden? Man muſs ja viel-

mehr glauben, Sokrates, dafs sie es thun. Schon von der zartesten Kindheit anfangend, so lange sie leben, belehren und ermahnen sie ein Kind, sobald es nur versteht was zu ihm geredet wird. Die Wärterin, die Mutter, der Knabenführer, der Vater selbst beeifern sich darauf, dafs der Knabe aufs beste gedeihe, indem sie ihn bei jeder Handlung und Rede belehren und ihm zeigen, dies ist recht, jenes ist unrecht, dies gut, jenes schlecht, dies fromm, jenes gottlos, dies thue, jenes thue nicht; und wenn er gutwillig gehorcht, gut; wo nicht, so suchen sie ihn wie ein Holz, das sich geworfen und verbogen hat, wieder grade zu machen durch Drohungen und Schläge. Hernach wenn sie ihn in die Schule schiken, schärfen sie dem Lehrer weit dringender ein, für die Sittsamkeit der Kinder zu sorgen als für ihr Lesen und ihr Spiel auf der Lyra. Die Lehrer haben also hierauf nicht nur Acht, sondern auch wenn die Kinder nun Lesen gelernt haben, und nun auch das Geschriebene verstehen wie vorher nur den Ton, so geben sie ihnen auf den Bänkchen die Gedichte der treflichsten Dichter zu lesen, und lassen sie sie einlernen, in denen viele Ermahnungen enthalten sind, so auch rühmliche Thaten und Lobpreisungen alter treflicher Männer, damit der Knabe sie bewundernd nachahme, und sich bestrebe
auch ein solcher zu werden. Eben so sieht der 326
Musikmeister nicht minder auf ihre Sittsamkeit, und dafs die Knaben nicht Unfug treiben. Ueberdies wenn sie nun die Lyra spielen gelernt haben, lehrt dieser ihnen wiederum anderer vortreflichen Dichter, nämlich der liederdichtenden Gedichte, welche er den Gesangweisen unterlegt, und arbeitet dahin Zeitmaafs und Wohlklang den Seelen der Kinder geläufig zu

machen, damit sie milder werden, und indem sie Maafs und Ton halten, auch geschikter zum Reden und Handeln. Denn überall bedarf das Leben der Menschen Richtigkeit im Zeitmaafs und im Zusammenklang. Ueber das alles schikken sie sie noch zum Meister der Leibesübungen, damit sie dem Körper nach besser ausgebildet, auch der richtig gesinnten Seele gehorchen können, und nicht nöthig haben sich feigherzig zurükzuziehn wegen des Körpers Untüchtigkeit, es sei nun im Kriege oder bei andern Verhandlungen. Und dieses nun führt am besten aus, wer es am besten vermag; am besten aber vermögen es die Reichsten, deren Kinder auch am frühesten in ihrer Jugend anfangen die Lehranstalten zu besuchen, und sie am spätesten wieder verlassen. Wenn sie dann aber ihre Lehrer verlassen, so nöthiget wiederum der Staat sie, die Geseze zu lernen und nach diesen zu leben, wie nach einer Vorschrift, damit sie nicht eignem Gutdünken folgend etwas Ungeschiktes beginnen; sondern recht eigentlich wie der Sprachlehrer den Kindern, die noch nicht schreiben können, die Buchstaben mit dem Griffel vorschreibt, und ihnen dann die Tafel hingiebt und ihnen befiehlt, diese Züge, wie er sie ihnen vorgeschrieben hat, nachzuziehen, eben so schreibt der Staat die Geseze vor von treflichen alten Gesezgebern ausgedacht, und befiehlt ihnen nach diesen zu regieren und sich regieren zu lassen. Wer aber hievon abweicht, den züchtiget er, und diese Züchtigung heifst bei euch und an vielen andern Orten, gleichsam weil die Strafe den Menschen wieder weise macht, eine Weisung. Da nun sowohl zu Hause als von Staats wegen so viele Sorgfalt auf die Tugend gewendet wird, wie kannst du dich noch

wundern, Sokrates, und Zweifel hegen, ob sie
lehrbar sei? Darüber ist sich nicht zu wundern,
sondern vielmehr wenn sie nicht lehrbar wäre.
Weshalb aber mißrathen viele Söhne vortrefli-
cher Männer? Das erfahre nun auch. Dies näm-
lich ist nichts wunderbares, wenn ich anders im
vorigen richtig gesagt habe, daſs in dieser Sache,
nämlich der Tugend, wenn es Staaten geben soll,
niemand unwissend sein darf. Wenn dieses sich
so wie ich sage verhält, es verhält sich aber 327
allerdings und auf alle Weise so, so erwäge ein-
mal die Sache an irgend einer andern Kunst und
Geschiklichkeit, an welcher du am liebsten
willst. Wenn es keinen Staat geben könnte,
wofern wir nicht alle Flötenspieler wären, wie
gut eben jeder könnte, und wenn hierin Jeder
den andern unterrichtete zu Hause und im
öffentlichen Leben, und den schlechtspielenden
tadelte, und ihm dies nicht neidisch vorent-
hielte, so wie jezt keiner dem Andern das Ge-
rechte und Gesezmäſsige vorenthält oder ver-
birgt, wie es wohl in andern Künsten geschieht:
denn Jedem von uns glaube ich nüzt die Gerech-
tigkeit und Tugend der Andern, deshalb lehrt
Jeder so gern den Andern das Gerechte und Ge-
sezmäſsige; wenn nun eben so im Flötenspie-
len Jeder dem Andern alle Bereitwilligkeit und
Dienstfertigkeit erzeigte ihn zu unterrichten:
glaubst du, Sokrates, sagte er, daſs auch als-
dann grade die Söhne guter Flötenspieler eher
gute Flötenspieler werden würden als die Söhne
der schlechten? Ich glaube es nicht, sondern
wer die besten Anlagen zum Flötenspieler hätte,
wessen Sohn er auch wäre, der würde zu einem
ausgezeichneten gedeihen, wem es aber daran
fehlte, würde unberühmt bleiben, und oft
würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein

schlechter werden, und der eines schlehten ein guter; aber Alle würden doch ordentliche Flötenspieler sein in Vergleich mit den Ununterrichteten, die gar nichts vom Flötenspielen verstehen. So glaube nun auch jezt, daſs selbst derjenige, welcher sich dir als der ungerechteste zeigt, von Allen die unter Gesezen und mit Menschen auferzogen sind, dennoch gerecht ist, und wirklich ein ausübender Künstler in dieser Sache, wenn du ihn mit solchen Menschen vergleichen solltest, die gar keine Erziehung haben, keine Gerichtshöfe, keine Geseze, und überall keinen Zwang, der sie zwingt sich in allen Stüken der Tugend zu befleiſsigen, sondern die solche Wilde wären, wie sie uns im vorigen Jahre der Dichter Pherekrates am Bakchosfest aufgestellt hat. Wahrlich, wenn du dich unter solchen Menschen befändest, wie die Menschenfeinde in jenem Chore, würdest du sehr zufrieden sein, wenn du auch nur einen Eurybatos oder Phrynondas anträfest, und würdest jammern aus Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der hiesigen Menschen. Nun aber bist du verwöhnt, Sokrates, weil eben Alle Lehrer der Tugend sind, Jeder so gut er kann, und findest deshalb gar keinen. Eben als wenn du nachfragtest, wo es wohl einen Lehrer im hellenisch sprechen gäbe, würdest du auch keinen einzigen finden. Ja ich glaube nicht einmal, wenn du nachfragtest, wer wohl die Söhne unserer Handarbeiter in der Kunst unterrichtete, die sie
328 bereits von ihrem Vater, so weit er es im Stande war, und von seinen kunstverwandten Freunden gelernt haben. Wer unterrichtet diese wohl noch besonders? Ich glaube, es würde nicht leicht sein, Sokrates, einen Lehrer für sie zu finden, dagegen für die noch ganz un-

kundigen sehr leicht. So ist es in der Tugend und in allen andern Dingen. Also wenn einer auch nur um ein Weniges besser versteht sie in der Tugend weiter zu bringen, muſs man es gern annehmen. Von welchen nun auch ich glaube einer zu sein, und besser als andere Menschen mancherlei zu verstehen, wodurch einer gut und treflich wird, wohl werth der Belohnung die ich dafür fordere, und noch einer gröſseren, nach dessen Meinung selbst der sie gelernt hat. Daher ich auch diese Art meine Belohnung zu bestimmen eingerichtet habe. Wenn nämlich Jemand bei mir gelernt hat, und er will, so giebt er mir den Preis den ich fordre, wo nicht, so geht er in den Tempel, und schwört dort wieviel er die erworbenen Kenntnisse werth halte, und so viel giebt er mir dann. Somit, Sokrates, sagte er, habe ich dir durch Geschichte und Gründe erwiesen, daſs die Tugend allerdings lehrbar ist, und daſs auch die Athener sie dafür halten, und daſs es dennoch nicht zu verwundern ist, wenn die Söhne guter Väter schlecht und schlechter gut werden. Denn auch die Söhne des Polykleitos von gleichem Alter mit dem Paralos und Xanthippos hier sind nichts in Vergleich mit ihrem Vater; daraus aber darf man ihnen noch keinen Vorwurf machen, sondern man muſs Gutes von ihnen hoffen, denn sie sind jung.

Protagoras nun, nachdem er sich so und so ausführlich vor uns gezeigt hatte, hörte auf zu reden; ich aber, auf lange Zeit bezaubert, sah noch immer auf ihn, als würde er weiter reden, lüstern zu hören. Da ich nun merkte, daſs er wirklich aufgehört hatte, sammelte ich mich so zu sagen endlich mit Mühe, wendete mich zu dem Hippokrates, und sagte: Wie danke ich

dir, Sohn des Apollodoros, daſs du mich aufge-
fordert hast hieher zu gehn! denn gar viel ist es
mir werth das gehört zu haben, was ich vom
Protagoras gehört habe. Bis jezt nämlich glaubte
ich nicht, daſs es menschliche Bemühungen wä-
ren, wodurch die Guten gut würden; nun aber
bin ich davon überzeugt. Ausgenommen eine
Kleinigkeit ist mir im Wege, über welche mich
ja Protagoras leicht auch noch belehren wird,
nachdem er mich alles dieses gelehrt. Denn
wenn sich Jemand über eben denselben Gegen-
stand mit einem von unsern Volksrednern ein-
329 lieſse, könnte er solche Reden vom Perikles
oder einem andern guten Redner auch hören;
aber wenn er darüber hinaus noch etwas weiter
fragt, so wissen sie wie ein Buch nichts weiter
weder zu antworten noch selbst zu fragen; aber
wenn Jemand nur ein Weniges von dem schon
gesagten fragt, dann, wie Metall worauf einer
geschlagen lange immer fort tönt, bis es einer
anrührt; eben so auch diese Redner, wenn
gleich nur kurz gefragt, dehnen sie eine mei-
lenlange Rede. Unser Protagoras aber versteht
zwar auch lange und schöne Reden zu halten,
wie eben die That gezeigt, er versteht aber
auch sowohl gefragt im kurzen zu antworten,
als auch selbst fragend die Antwort abzuwarten,
und aufzunehmen, und hierauf sind nur We-
nige ausgerüstet. Jezt also, Protagoras, fehlt
mir noch ein Weniges um Alles zu haben, wenn
du mir dieses beantworten möchtest. Du sagst
die Tugend sei lehrbar, und ich, wenn ich ir-
gend einem Menschen glaube, glaube ich ge-
wiſs dir. Was mir aber aufgefallen ist, als du
sprachst, das ergänze mir noch in meiner Seele.
Du sagtest nämlich, Zeus habe den Menschen
die Gerechtigkeit geschikt und die Scham, und

wiederum erwähntest du vielfältig in deiner Rede der Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit, und dieses alles, als ob es zusammengenommen Eins wäre, die Tugend. Eben dieses also erkläre mir doch genau, ob die Tugend Eins zwar ist, Theile von ihr aber sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit, oder ob alles, was ich izt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für eine und dieselbe Sache. Das ist es was ich noch vermisse. — Sehr leicht, sagte er, ist dies ja zu beantworten, Sokrates, daſs von der Einen Tugend dieses Theile sind, wonach du fragst. Ob wohl auf die Art, sprach ich, wie die Theile des Gesichtes Theile sind, Mund und Nase und Augen und Ohren? oder wie die Theile des Geldes gar nicht unterschieden eins vom andern und vom Ganzen als durch Gröſse und Kleinheit? — Auf jene Art scheint es mir, Sokrates, wie die Theile des Gesichtes sich zum ganzen Gesicht verhalten. — Besizen denn auch die Menschen, fragte ich, von diesen Theilen der Tugend der eine den, der andere jenen, oder muſs nothwendig wer einen hat auch alle haben? — Keinesweges, sprach er, denn Viele sind ja tapfer, aber ungerecht, und gerecht, weise aber nicht. — Sind also dies auch Theile der Tugend, fragte ich, Weisheit und Tapferkeit? — Freilich vor allen Dingen, sprach er, und der 330
gröſste sogar ist die Weisheit unter diesen Theilen. — Und jeder von ihnen, sagte ich, ist etwas anderes als der andere? — Ja. — Hat auch jeder seine eigene Verrichtung, wie im Gesicht das Auge nicht ist wie die Ohren noch seine Verrichtung dieselbe, und überhaupt kein Theil wie der andere ist, weder der Verrichtung nach noch sonst, ist nun eben so auch von den

Theilen der Tugend keiner wie der andere, weder an sich selbst noch auch seine Verrichtung? Oder muſs nicht offenbar die Sache sich so verhalten, wenn sie doch unserm Beispiel ähnlich sein soll? — Sie verhält sich auch so, Sokrates, sagte er. — Darauf sprach ich: Also ist kein anderer Theil der Tugend wie die Erkenntniſs, oder wie die Gerechtigkeit, oder wie die Besonnenheit, oder wie die Frömmigkeit? — Nein, sagte er. — Wohlan also, sprach ich, laſs uns zusammen sehen, wie doch jedes von ihnen ist. Zuerst so. Ist die Gerechtigkeit etwas bestimmtes, oder ist sie nicht etwas bestimmtes? Mir scheint sie so etwas zu sein, wie denn dir? — Auch mir, sagte er. — Wie nun? wenn einer mich und dich fragte: Sagt mir doch, Protagoras und Sokrates, dieses was ihr jezt eben genannt habt, die Gerechtigkeit, ist dieses gerecht oder ungerecht? würde ich ihm freilich antworten, gerecht; du aber was für eine Stimme würdest du geben, dieselbe mit mir oder eine andere? — Dieselbe, sagte er. — Die Gerechtigkeit ist doch wohl eben das wie gerecht, würde ich sagen dem Fragenden zur Antwort. Du auch? — Ja, sagte er. — Wenn er uns nun nach diesem fragte: Sagt ihr nicht auch, daſs es eine Frömmigkeit giebt? würden wir es doch bejahen, glaube ich? — Freilich, sagte er. — Sagt ihr auch, daſs diese etwas bestimmtes ist? sollen wir es zugeben oder nicht? — Auch dies bejahte er. — Sagt ihr nun, daſs sie von Natur so geartet ist gottlos zu sein, oder fromm? Ich, sprach ich, würde unwillig werden über die Frage, und sagen: Rede nicht dergleichen, lieber Mensch! wie wollte denn irgend etwas anderes fromm sein, wenn die Frömmigkeit selbst nicht fromm

wäre! Und wie du? würdest du nicht so antworten? — Allerdings, sagte er. — Wenn er nun hierauf spräche fragend: Wie habt ihr doch vor kurzem gesagt? habe ich euch etwa nicht recht vernommen? Mich dünkt ihr sagtet die Theile der Tugend verhielten sich so gegen einander, daſs keiner von ihnen wäre wie der andere? so würde ich ihm sagen: Uebrigens hast du wohl recht gehört, daſs du aber glaubst ich hätte dieses auch gesagt, das hast du verhört. Denn, Protagoras hier hat dies geantwortet, ich habe nur gefragt. Wenn er nun fragte: 331
Spricht dieser wahr, Protagoras? Du also sagst, kein Theil der Tugend sei wie der andere? Deine Rede ist dies? Was würdest du ihm antworten? — Natürlich, sagte er, mich dazu bekennen. — Was werden wir ihm nun, dieses eingestanden, antworten, Protagoras, wenn er uns weiter fragt: Also ist die Frömmigkeit nicht wie etwas gerechtes, und die Gerechtigkeit nicht etwas frommes, sondern etwas unfrommes und die Frömmigkeit etwas ungerechtes? also wäre diese ungerecht und jene gottlos? Was werden wir ihm antworten? Ich meines Theils und für mich wenigstens würde sagen, daſs die Gerechtigkeit allerdings fromm wäre und die Frömmigkeit gerecht, und auch für dich, wenn du es mir zulieſsest, würde ich das nämliche antworten, daſs die Gerechtigkeit entweder dasselbe ist mit der Frömmigkeit oder ihr doch so ähnlich, als nur irgend möglich, und also auf alle Weise die Gerechtigkeit wie die Frömmigkeit, und die Frömmigkeit wie die Gerechtigkeit. Sieh also zu, ob du mir verbietest so zu antworten oder ob es dich eben so gut dünkt? — Keinesweges, sprach er, dünkt mich dieses unbedingt so zu sein, daſs man zu-

geben müsse die Frömmigkeit sei gerecht und die Gerechtigkeit fromm, sondern mich dünkt wohl noch etwas verschiedenes darin zu sein. Doch was liegt daran, sprach er? Wenn du willst soll uns die Gerechtigkeit fromm und die Frömmigkeit gerecht sein. — O ja nicht! sagte ich. Ich begehre gar nicht, daſs ein solches Wenn du willst und Wie du meinst untersucht werde, sondern Ich und Du. Das Ich und Du sage ich aber auch nur in der Meinung, der Saz selbst werde am besten geprüft werden, wenn man dieses Wenn du willst ganz herausläſst. — Nun wohl, sprach er, die Gerechtigkeit ist ja allerdings der Frömmigkeit ähnlich; denn ist doch jedes Ding jedem Dinge gewissermaaſsen ähnlich. Sogar ist auf eine Art das Weiſse dem Schwarzen ähnlich und das Harte dem Weichen, und was sonst einander am meisten entgegengesezt zu sein scheint, und auch das, wovon wir vorher sagten, jedes habe eine eigene Verrichtung und eines sei nicht wie das andere, die Theile des Gesichtes sind einander doch auch gewissermaaſsen ähnlich und eins ist wie das andere, so daſs du auf diese Art auch das beweisen könntest, wenn du wolltest, daſs alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht, Dinge die etwas Aehnliches haben gleich ähnlich zu nennen, und die etwas Unähnliches haben unähnlich, auch wenn das Aehnliche und Unähnliche nur sehr wenig ist. — Darüber verwundert, sagte ich zu ihm: Verhält sich denn bei dir das Gerechte und das Fromme so gegen einander, daſs es nur ein wenig Aehnliches mit einander hat? — Nicht ganz so, sprach er, aber doch auch nicht so wie du zu glauben scheinst. — Ach, sprach ich, weil dir dieses ungelegen zu sein scheint, wollen wir es lassen, und dieses

andere, von dem was du sagtest, in Betrachtung ziehen. 332

Du nennst doch Etwas Unsinnigkeit; ist nicht davon ganz das Gegentheil die Weisheit? — Mich dünkt es so, sagte er. — Und wenn die Menschen richtig und wie es heilsam ist handeln, dünken sie sich dann besonnen zu sein, wenn sie so handeln, oder wenn entgegengesezt? — Alsdann sind sie besonnen, sagte er. — Nicht wahr durch die Besonnenheit sind sie besonnen? — Natürlich. — Und nicht wahr, die nicht richtig handeln, handeln unsinnig und sind nicht besonnen, indem sie so handeln? — Das dünkt mich eben so, sagte er. — Das Gegentheil ist also das unsinnig handeln vom besonnenen? — Er gab es zu. — Nicht wahr, was unsinnig gethan wird, wird durch Unsinnigkeit, und was besonnen durch Besonnenheit verrichtet. — Das räumte er ein. — Nicht wahr, wenn etwas durch Stärke verrichtet wird, das wird stark gethan, und wenn durch Schwäche schwach? — So schien es ihm. — Und was mit Schnelligkeit schnell, was mit Langsamkeit langsam. — Er bejahete. — Und also wenn etwas eben so gethan wird, wird es auch von demselben verrichtet, wenn aber entgegengesezt, dann auch von dem entgegengesezten. — Er stimmte bei. — Wohlan, sagte ich, giebt es etwas Schönes? — Er räumte es ein. — Und ist diesem noch irgend etwas entgegengesezt aufser dem Häfslichen? — Nichts weiter. — Und wie? giebt es etwas Gutes? — Es giebt. — Ist diesem etwas entgegengesezt aufser das Böse? — Nichts weiter. — Und wie? giebt es etwas hohes in der Stimme? — Er bejahete es. — Ist diesem nichts anders entgegengesezt als nur das tiefe? — Nein, sagte er. —

Also, sprach ich, jedem Einzelen von diesen
entgegengesezten ist auch nur eins entgegen-
gesezt und nicht viele? — Dazu bekannte er
sich. — Komm denn, sprach ich, laſs uns zu-
sammenrechnen, was wir eingestanden. Ha-
ben wir eingestanden, daſs einem nur eins ent-
gegengesezt ist, mehreres aber nicht? — Das
haben wir eingestanden. — Und daſs was auf
entgegengesezte Art gethan wird, auch durch
entgegengeseztes verrichtet wird? — Er be-
jahete. — Haben wir eingestanden, daſs was
unsinnig gethan wird, auf entgegengesezte Art
gethan wird, als was besonnen? — Er bejahete
es. — Und das was besonnen gethan wird, durch
Bssonnenheit verrichtet wird, was aber unsin-
nig durch Unsinnigkeit? — Er räumte es ein. —
Also da es auf entgegengesezte Art gethan wird,
muſs es auch durch entgegengeseztes verrichtet
werden? — Ja. — Es wird aber das eine durch
Besonnenheit und das andere durch Unsinnig-
keit verrichtet? — Ja. — Auf entgegengesezte
Art? — Freilich. — Also auch durch entgegen-
geseztes? — Ja. — Entgegengesezt also ist die
Unsinnigkeit der Besonnenheit? — Das ist
klar. — Erinnerst du dich wohl, daſs im vori-
gen von uns eingestanden war, die Unsinnigkeit
wäre der Weisheit entgegengesezt? — Das ge-
stand er. — Und daſs Einem nur Eins entgegen-
gesezt wäre? — Das behaupte ich. — Welche
von unsern beiden Behauptungen wollen wir
also aufgeben, Protagoras? Die daſs Einem nur
Eins entgegengesezt ist, oder jene als wir sag-
ten, die Besonnenheit wäre etwas anderes als
die Weisheit? und beide wären Theile der Tu-
gend? und auſserdem daſs jede etwas anderes
wäre, wären sie auch einander unähnlich, sie
333 selbst und ihre Verrichtungen, wie die Theile
des

des Gesichts? — Welche von beiden wollen wir nun aufgeben? Denn zugleich können diese beiden Behauptungen nicht sehr musikalisch vorgetragen werden, denn sie klingen nicht zusammen, und stimmen nicht zusammen. Wie können sie auch zusammen klingen, wenn nothwendig Eins nur Einem entgegengesezt ist, mehreren aber nicht, und sich doch wieder der Unsinnigkeit, welche Eins ist, sowohl die Weisheit als die Besonnenheit entgegengesezt zeigt? Ist es so, Protagoras, fragte ich, oder anders wie? — Er mufste es zugeben, aber sehr ungern. — So wären diese also wohl Eins, die Besonnenheit und die Weisheit? Vorher aber zeigten sich uns die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit fast als dasselbe? Komm also, sprach ich, Protagoras, lafs uns nicht müde werden, sondern nun das Uebrige auch noch durchnehmen. Scheint dir ein Mensch, welcher Unrecht thut, wohl besonnen zu seyn indem er Unrecht thut? — Ich würde mich ja schämen, o Sokrates, sagte er, dieses zuzugeben, obgleich die meisten Menschen es wohl sagen. — Soll ich also an Jene meine Rede richten, oder an dich? — Wenn du willst, sagte er, so rede zuerst gegen jenen Saz der meisten. — Gut, sprach ich, mir verschlägt es nichts, wenn du nur antwortest, ob übrigens du selbst dieses annimmst oder nicht. Denn ich will eigentlich nur den Saz prüfen, aber es ereignet sich dann wohl, dafs dabei auch ich der Fragende und der Antwortende geprüft werden. — Zuerst nun zierte sich Protagoras und klagte, es wäre ein gar beschwerlicher Saz; endlich aber bequemte er sich doch zu antworten. — Komm also, sprach ich, antworte mir von Anfang an. Dünken dich einige Menschen, indem sie Unrecht thun, be-

sonnen zu sein? — Es soll so sein, sagte er. — Unter dem Besonnensein aber meinst du, daſs sie sich wohl besinnen? — Er bejahete es. — Und sich recht besinnen heiſst, daſs sie sich wohl berathen indem sie Unrecht thun? — Das soll gelten, sagte er. — Ob wohl, fragte ich, wenn sie sich wohl befinden beim Unrechtthun, oder wenn übel? — Wenn sie sich wohl befinden. — Nimmst du nun an, daſs einiges gut ist? — Das sage ich. — Ist etwa, sprach ich, dasjenige gut, was den Menschen nüzlich ist? — Nein beim Zeus, sagte er, auch was den Menschen nicht nüzlich ist nenne ich darum doch gut. — Und mich dünkte Protagoras schon ganz verdrieſslich zu sein, und sich zu ängstigen und zu sträuben gegen das Antworten; und da ich ihn in dieser Verfassung sah, nahm ich mich in Acht
334 und fragte nur ganz bedächtig weiter. Meinst du nur, sprach ich, was keinem Menschen nüzlich ist, oder auch was ganz und gar nicht nüzlich ist, und nennst du auch solche Dinge gut? Keineswegs, sagte er, aber ich kenne sehr viele Dinge, welche zwar dem Menschen völlig unnüz sind, Speisen, Getränke, Arzeneien und tausenderlei was nur sonst nüzlich ist, aber einige von diesen Dingen sind zwar für die Menschen nichts von dem allen, wohl aber für die Pferde, andere wieder nur für die Ochsen, andere für die Hunde, noch andere für keines von allen diesen, wohl aber für die Bäume; ja einiges ist wiederum für die Wurzeln der Bäume gut, für die Zweige aber schädlich, wie zum Beispiel der Mist um die Wurzeln gelegt allen Pflanzen heilsam ist, wolltest du ihn aber auf die Triebe oder auf die jungen Zweige legen, so würde alles verderben. So ist auch das Oel allen Pflanzen sehr schädlich, und auch den Haaren

der anderen Thiere sehr verderblich, nur denen des Menschen nicht, denn diesen ist es zum Wachsthum beförderlich und so auch seinem übrigen Körper. Und so schillert das Gute und verwandelt sich immer wieder, daſs auch dieses hier für die äuſseren Theile des Körpers zwar sehr gut ist, dasselbige aber den inneren sehr übel. Daher verbieten auch alle Aerzte den Kranken das Oel, bis auf etwas weniges an dem was sie genieſsen, nur so viel eben hinreicht um das Widrige zu dämpfen, was verschiedene Speisen sonst für die Empfindungen, die wir durch die Geruchswerkzeuge bekommen, an sich haben würden.

Als er dies gesagt, erhoben die Anwesenden ein Geräusch von Beifallsbezeugungen, wie schön er spräche. Ich aber sagte, o Protagoras, ich bin ein sehr vergeſslicher Mensch, und wenn Jemand so lange spricht, vergesse ich ganz wovon eigentlich die Rede ist. So wie nun, wenn ich etwas taub wäre, du für nöthig halten würdest, wenn du anders mit mir reden wolltest, lauter zu sprechen als mit anderen: so auch jezt, da du mit einem Vergeſslichen zu thun hast, beschneide mir die Antworten und mache sie etwas kürzer, wenn ich dir anders folgen soll. — Wie heiſsest du mich denn kurz antworten? etwa kürzer soll ich dir antworten, sagte er, als nöthig ist? — Keinesweges, sprach ich. — Also so viel als nöthig ist? — O ja, sagte ich. — Soll ich dir also so viel antworten als ich für nöthig halte, oder so viel als du? — Ich habe doch gehört, sprach ich, du besäſsest die Geschiklichkeit und theiltest sie auch Andern mit, über dieselbe Sache sowohl lange zu reden, wenn du willst, so daſs dir die Rede niemals abreiſst, als auch wiederum so kurz, daſs sich

niemand kürzer fassen kann als du. Willst du nun mit mir ein Gespräch führen, so bediene dich gegen mich der andern Art zu reden, der in kurzen Säzen. — O Sokrates, sagte er, schon mit vielen Menschen habe ich den Kampf des
335 Redens bestanden, hätte ich aber das gethan, was du von mir verlangst, nämlich immer auf die Art das Gespräch geführt, wie mein Gegner es mich führen hieſs, so würde ich gewiſs keinen Einzigen überwunden haben, und Protagoras würde keinen Namen haben unter den Hellenen. — Ich aber, denn ich merkte wohl, daſs er sich in seinen vorigen Antworten gar nicht gefallen hatte, und daſs er gutwillig nicht wieder der Antwortende im Gespräch würde sein wollen, glaubte daſs für mich in dieser Zusammenkunft nichts mehr zu thun wäre, und sagte: Aber Protagoras, auch ich bestehe ja keinesweges darauf, daſs unsere Unterhaltung gegen dein Belieben fortgesezt werden soll; sondern nur, wenn du geneigt bist das Gespräch so zu führen, daſs ich dir folgen kann, will ich weiter mit dir reden. Du verstehst beides, wie man von dir rühmt und du auch selbst sagst, sowohl in lang ausgesponnenen als in kurzen Säzen die Unterhaltung zu führen; denn du bist eben ein weiser Mann, ich aber weiſs nun einmal mit langen Reden gar nicht umzugehn, wiewohl ich sehr wünschte auch das zu verstehen. Also solltest du, der du beides kannst, uns nachgeben, damit eine Unterhaltung zu Stande käme. Nun aber da du nicht willst, und auch ich nicht länger Zeit habe, und es nicht abwarten könnte, wenn du deine Reden so in die Länge zögest, denn ich muſs anders wohin: so gehe ich; wiewohl auch dieses hörte ich gewiſs gern von dir. Und mit diesen Worten stand ich auf, um fort-

zugehen; aber so wie ich aufstand ergriff mich
Kallias mit einer Hand bei der Hand, und mit
der andern hielt er mich hier beim Mantel und
sagte: Wir werden dich nicht loslassen, Sokra-
tes, denn wenn du uns fortgehst wird es mit
unserer Unterhaltung gar nicht mehr dasselbe
sein. Ich bitte dich also bei uns zu bleiben;
denn ich weiſs Keinen, den ich lieber hören
möchte als dich und den Protagoras mit einan-
der reden. Sei also uns Allen gefällig. — Ich
erwiederte, ich war aber schon aufgestanden um
zu gehen: Immer, Kallias, habe ich an deiner
Liebe zur Wissenschaft meine Freude gehabt,
und so lobe und liebe ich sie auch jezt. So daſs
ich dir gern willfahren würde, wenn du etwas
mögliches bätest; nun aber ist es, wie wenn du
mich bätest mit dem Krison aus Himera, unserm
stärksten Wettläufer, oder mit irgend einem an-
dern Wettläufer oder Eilboten zu laufen und
gleichen Schritt mit ihnen zu halten, ich dir
dann sagen würde, mir wäre es noch weit lie-
ber als dir, wenn ich diesen nachkommen könn-
te im Laufen; aber ich kann doch nicht. Wün-
schest du also mich und den Krison zusammen 336
laufen zu sehen, so bitte diesen sich zu mir
herabzulassen; denn ich kann nicht geschwind
laufen, er aber kann langsam. Willst du also
mich und den Protagoras zusammen hören, so
bitte diesen, wie er mir vorher geantwortet hat
in kurzen Worten und auf das was ich fragte, so
auch jezt noch mir zu antworten; wo aber
nicht, auf welche Weise soll dann ein Gespräch
daraus werden? Ich wenigstens habe immer
geglaubt, dies wären zwei ganz verschiedene
Dinge, ein Gespräch mit einander führen, und
Reden halten. — Aber sieh nur, Sokrates, sagte
er, Protagoras scheint doch Recht zu haben,

wenn er verlangt, ihm solle erlaubt sein zu spre-
chen, wie er will, und dir wie du willst. —
Darauf nahm Alkibiades das Wort und sagte:
Du hast Unrecht Kallias! denn Sokrates gesteht
ja mit der Langrederei nicht Bescheid zu wis-
sen, und räumt darin dem Protagoras den Vor-
zug ein: aber ein ordentliches Gespräch recht
zu führen, dem Andern Rede zu stehen und
ihn dann auch wieder auszufragen, darin sollte
es mich sehr Wunder nehmen, wenn er irgend
Jemand den Vorzug einräumte. Gesteht nun
Protagoras seiner Seits, daſs er schlechter ist im
Gesprächführen als Sokrates, so ist Sokrates zu-
frieden, will er sich ihm aber gegenüber stel-
len, wohl, so mag er auch ordentlich in Frage
und Antwort mit ihm sprechen, nicht aber
nach jeder Frage eine lange Rede ausspinnen,
der Frage ausweichen, und anstatt den Andern
zum Worte zu lassen immer weiter reden, bis
die mehresten unter den Zuhörern vergessen
haben, was die Frage eigentlich betraf. Denn
für den Sokrates verbürge ich mich, daſs er es
nicht vergessen wird, ob er gleich scherzt und
sagt, er sei vergeſslich. Mich also dünkt, des
Sokrates Forderung billiger; denn Jeder muſs
seine Meinung kund geben. — Nach dem Alki-
biades war es glaube ich Kritias welcher sagte:
O Prodikos und Hippias, Kallias dünkt mich
sehr für den Protagoras zu sein, und Alkibiades
ist auch immer rechthaberisch wenn er worauf
seinen Sinn gesezt hat. Uns aber ziemt es auf
keines von Beiden Seite zu treten, weder des
Sokrates noch des Protagoras, sondern nur ins-
gemein Beide zu bitten uns die Unterhaltung
nicht in der Mitte abzubrechen. — Als er dies
337 gesagt, sprach Prodikos: Sehr richtig dünkst
du mich zu sprechen, Kritias. Denn die bei

einer solchen Unterredung gegenwärtigen müssen zwar beide Unterredner insgemein anhören, nicht aber beide gleich, denn das ist nicht einerlei. Nämlich sie müssen zwar beide insgemein anhören, nicht aber beiden gleiches gewähren, sondern dem Weiseren mehr, dem Unweiseren weniger. Auch ich, o Protagoras und Sokrates, bitte euch beide etwas nachzugeben, und über eure Säze zu streiten, aber nicht zu zanken, denn streiten können auch Freunde mit Freunden in allem Wohlmeinen, aber zanken nur die, welche uneinig und auch feindselig gegen einander sind. Auf diese Art wird unsere Unterhaltung am schönsten fortgehen. Denn ihr, die Sprechenden, werdet so am meisten von uns, den Hörenden, geachtet werden, nicht gelobt; geachtet nämlich wird man in den Seelen der Hörenden ohne Betrug, gelobt aber mit Worten von Solchen die oft gegen ihre Ueberzeugung unwahres reden: wir aber, die Hörenden, werden so am meisten Vergnügen davon haben, nicht Genuſs, denn Vergnügen hat auch wer etwas erlernt und Gedanken auffaſst mit der Seele selbst, Genuſs aber nur wer etwas iſst oder sonst eine angenehme Empfindung durch den Körper selbst empfängt. — Mit dieser Rede fand Prodikos bei den mehresten Anwesenden groſsen Beifall. Nach dem Prodikos aber redete der weise Hippias. Ich halte euch, sagte er, ihr versammelten Männer, für Verwandten und Befreundete und Mitbürger von Natur und nicht nur dem Geseze nach. Denn das Aehnliche ist dem Aehnlichen von Natur verwandt, das Gesez aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur. Schändlich also wäre es, wenn wir die Natur der Sache zwar kennen, uns aber den-

noch, obgleich die weisesten unter den Helle-
nen, und eben deshalb in dieser Stadt als dem
Hauptsiz Hellenischer Weisheit, und in diesem
Hause als dem angesehensten und glänzendsten
dieser Stadt versammelt, uns dieser Würde
nicht würdig zeigten, sondern uns wie die ge-
meinsten Menschen untereinander veruneinig-
ten. Ich bitte und rathe euch daher, o Prota-
goras und Sokrates, euch von uns, als euern
Schiedsrichtern, in der Mitte zusammengeführt
zu vereinigen, so daſs weder du diese strengste
Art des Gespräches forderst, die allzugedrun-
gene Kürze, wenn sie dem Protagoras nicht an-
338 genehm ist, sondern den Reden ein wenig die
Zügel nachlassest, damit sie sich muthiger und
in schöneren Bewegungen vor uns zeigen kön-
nen, noch auch Protagoras alle Segel beiseze,
um mit vollem Winde das Land ganz aus dem
Gesicht verlierend in die hohe See der Reden
zu entfliehen, sondern das ihr euch beide in
einem mittleren Durchschnitt haltet. Folget
mir daher und macht es so, daſs ihr einen
Kampfrichter und Aufseher und Vorsizer erwäh-
let, welcher darauf halte, daſs Jeder von euch
das gehörige Maaſs in seinen Reden beobachte.
— Das gefiel den Anwesenden, und sie lobten
ihn alle, und Kallias versicherte er würde mich
nicht loslassen, und sie baten einen Aufseher zu
erwählen. Ich sagte also, es würde schimpf-
lich sein einen Kampfrichter für unser Gespräch
zu bestellen; denn wenn der gewählte schlech-
ter wäre als wir, so wäre es nicht richtig, daſs
der Schlechtere über Bessere die Aufsicht führe.
Wenn er uns ähnlich wäre, wäre es auch so
nicht richtig; denn der Aehnliche würde auch
ähnliches wie wir thun, so daſs er ganz zum
Ueberfluſs würde gewählt sein. Aber ihr wer-

det freilich einen Besseren als wir sind erwählen. Einen in der That weiseren als unser Protagoras, ist euch, glaube ich, unmöglich zu wählen. Werdet ihr aber einen wählen, der nichts besser ist, von dem ihr es aber behauptet, so ist auch das für diesen hier schimpflich, daſs ihr ihm wie einem gemeinen Menschen einen Aufseher bestellt, denn mir für mein Theil gilt es gleich. Dieses aber will ich thun, damit wie ihr es wünscht Unterhaltung und Gespräch zwischen uns zu Stande komme. Wenn Protagoras nicht antworten will, so mag er fragen und ich will antworten, und dabei versuchen ihm zu zeigen, wie ich meine, daſs der Antwortende anworten müsse. Nachdem aber ich geantwortet habe wie nur er hat fragen gewollt, soll auch er wiederum gleichermaaſsen mir Rede stehen; und zeigt er sich nicht geneigt auf das gefragte selbst zu antworten, dann wollen ich und ihr ihn insgemein bitten, wie ihr jezt mich, uns die Unterhaltung nicht zu zerstören. Und es braucht deshalb nicht ein eigener Aufseher bestellt zu werden, sondern ihr Alle könnt insgemein die Aufsicht führen. Alle waren der Meinung so müſste es gehalten werden. Und Protagoras wollte zwar gar nicht recht, ward aber doch genöthigt zu versprechen, daſs er fragen, und wenn er genug gefragt hätte, auch wiederum Rede stehen und in der Kürze antworten wollte. Er fing also an zu fragen, ohngefähr so.

Ich glaube, sprach er, o Sokrates, daſs es ein wichtiges Stük der Bildung ist für einen Mann, in Gedichten stark zu sein. Dies besteht aber darin, daſs er im Stande ist, das von den Dichtern gesagte zu verstehen was gut gedichtet ist und was nicht, auch es erklären und

339 wenn er gefragt wird, Rechenschaft geben zu können. So soll auch jezt zwischen uns die Frage noch ferner von derselben Sache sein, worüber wir izt sprechen ich und du, nämlich von der Tugend, nur zunächst in Beziehung auf ein Gedicht, dies soll der ganze Unterschied sein. Simonides sagt doch irgendwo zum Skopas dem Sohne des Thessalier Kreon: Ein treflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein kernfester von Hand und Fuſs und Sinn und tadellos gebildeter. Kennst du das Lied, oder soll ich es dir ganz hersagen? — Ich sagte, es ist nicht nöthig, denn ich kenne es, und gar viel Mühe habe ich gehabt um das Lied. — Schön, sprach er. Glaubst du also, daſs dies gut und richtig gedichtet ist oder nicht? — Sehr gut, sagte ich, und auch richtig. — Dünkt dich das gut gedichtet, wenn der Dichter sich selbst widerspricht? — Nicht gut, sagte ich. — Ueberlege es dir noch besser, sprach er. — Aber mein Guter, ich habe es hinlänglich bedacht. — Weiſst du wohl, sprach er, daſs er weiterhin im Gedicht irgendwo sagt: Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeische Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen: schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Bedenkst du wohl, daſs er derselbige Mann dieses sagt, und auch jenes vorige? — Ich weiſs wohl, sagte ich. — Dünkt dich denn, sprach er, dieses mit jenem übereinzustimmen? — Mir scheint es, sagte ich. Zugleich aber ward mir bange, was er sagte möchte doch etwas sein, und ich fragte. Also dir erscheint es nicht so? — Wie sollte auch wohl derjenige mit sich selbst übereinstimmend erscheinen, der dieses beides sagt, zuerst selbst annimmt, es sei schwer in Wahrheit ein treflicher Mann zu

werden, nachdem er aber etwas weiter vorge-
rükt ist im Gedicht, dies wieder vergifst und
den Pittakos, der ganz dasselbe sagt wie er, dafs
es schwer sei tugendlich sein, darüber tadelt,
und ihm nicht beistimmen will, da er doch ganz
das nämliche wie er selbst behauptet. Wenn er
nun den tadelt, der dasselbe wie er sagt, so ist
doch offenbar, dafs er sich selbst auch tadelt.
So dafs entweder das erste oder das andere nicht
richtig ist. Als er das gesagt, erregte er wie-
der Geräusch und Beifall von Vielen der Zuhö-
rer. Mir aber wurde zuerst, als wäre ich von
einem guten Faustkämpfer tüchtig getroffen, ganz
dunkel vor den Augen und schwindlich als er
das sagte und die Andern das Geräusch des Bei-
falls erhoben. Hernach aber wendete ich mich,
damit ich dir doch die Wahrheit sage, um Zeit
zu gewinnen zum Nachdenken, was der Dich-
ter wohl meinte, zum Prodikos, rief ihn auf
und sagte: Prodikos, dein Landsmann ist ja Si-
monides, du bist schuldig dem Manne beizu-
stehen. Ich werde dich also dünkt mich zu
Hülfe rufen, wie Homeros erzählt, dafs Ska-
mandros vom Achilleus bedrängt den Simoëis
zu Hülfe gerufen und gesagt habe: Bruder wohl- 340
an! die Gewalt des Mannes da müssen wir beid'
izt Bändigen. Dergestalt rufe auch ich dich
herbei, damit Protagoras uns den 'Simonides
nicht ganz werf' in den Staub. Ueberdies auch
bedarf des Simonides Vertheidigung deine Ton-
kunst, durch welche du das Wollen und Begeh-
ren unterscheidest, dafs das nicht einerlei ist,
und was du mir eben wieder in dieser Art Vieles
und Schönes gesagt hast. Sieh doch also auch
hier zu, ob du derselben Meinung bist wie ich.
Mir nämlich scheint es nicht, als ob Simonides
sich selbst widerspräche. Du aber, Prodikos,

eröfne zuerst deine Meinung. Dünkt dich das Werden und das Sein einerlei oder zweierlei? — Zweierlei beim Zeus, sagte Prodikos. — Hatte nun nicht, sprach ich, in der ersten Stelle Simonides seine eigne Meinung dahin geäuſsert, daſs ein treflicher Mann in Wahrheit zu werden schwer wäre? — Du hast ganz recht, sagte Prodikos. — Und Pittakos, fuhr ich fort, den er tadelt, sagt gar nicht wie Protagoras glaubt dasselbe, sondern etwas Anderes. Denn Pittakos sagt gar nicht schwer ist es tugendlich werden, wie Simonides, sondern sein. Und wie unser Prodikos sagt, o Protagoras, so ist Werden und Sein gar nicht das nämliche, ist aber Werden und Sein nicht dasselbe, so hat auch Simonides nicht sich selbst widersprochen. Vielleicht würde auch Prodikos und mancher Andere sagen, nach dem Hesiodos sei gut zu werden zwar schwer, denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiſs gestellt, wäre aber einer erst zum Gipfel gelanget, alsdann werde sie leicht, wie schwer sie zuvor auch gewesen zu erlangen. — Als Prodikos dies hörte, lobte er mich. Protagoras aber sagte: Deine Vertheidigung, Sokrates, ist noch schlimmer als was du vertheidigst. — Dann, sprach ich, habe ich schlechte Arbeit gemacht, und bin wohl ein lächerlicher Arzt, wenn ich durch meine Behandlung die Krankheit verschlimmere. — Aber so verhält es sich, sagte er. — Und wie so? fragte ich. — Groſser Unverstand, sprach er, wäre ja das von dem Dichter, wenn er es so für etwas geringes hielte die Tugend zu besizen, was unter allem das schwierigste ist, wie alle Menschen glauben. — Darauf sprach ich: Beim Zeus, recht zur gelegenen Zeit ist Prodikos uns zugegen bei der Verhandlung. Denn es mag

wohl, o Protagoras, des Prodikos Weisheit eine göttliche sein schon seit lange her, habe sie nun vom Simonides angefangen oder noch weit eher. Du aber wiewohl so vieles Anderen kundig bist dieser offenbar unkundig, nicht wie ich kundig 341
als ein Schüler des Prodikos. Auch izt dünkst du mich nicht zu merken, daſs Simonides auch dieses Schwer vielleicht gar nicht so gemeint hat, wie du es meinst, sondern wie Prodikos mich immer schilt wegen des Furchtbaren, wenn ich dich oder einen andern lobend sage, Protagoras ist doch gar ein weiser und furchtbarer Menn, und mich fragt, ob ich mich denn nicht schäme etwas Gutes furchtbar zu nennen. Denn das Furchtbare, sagt er, ist böse, kein Mensch redet ja jemals von furchtbarem Reichthum oder furchtbarem Frieden oder furchtbarer Gesundheit, sondern von furchtbarer Krankheit, furchtbarem Kriege, furchtbarer Armuth. Vielleicht nun verstehen eben so die Keer und mit ihnen Simonides unter Schwer entweder das Böse oder sonst etwas was du nicht weiſst. Laſs uns also den Prodikos fragen, denn es ist ja billig über des Simonides Sprache ihn zu befragen. Was doch, o Prodikos, hat Simonides mit dem Schwer gemeint? — Das Böse, sagte er. — Und deswegen, Prodikos, sprach ich, tadelt er auch wohl den Pittakos, welcher sagt Schwer ist es tugendlich sein, als ob er ihn hätte sagen gehört Böse ist es tugendlich sein. — Was sonst, sagte er, glaubst du denn habe Simonides sagen gewollt als eben dieses, und daſs er dem Pittakos vorwerfen will er wisse die Worte nicht zu unterscheiden, wie denn dieser auch ein Lesbier war, ein in barbarischer Mundart auferzogener. — Du hörst doch, Protagoras, sprach ich, was Prodikos sagt; hast du etwas dagegen

zu sagen? — Darauf sagte Protagoras: Weit gefehlt, Prodikos, daſs es sich so verhalten sollte. Sondern das weiſs ich ganz gewiſs, daſs Simonides unter Schwer eben das verstanden hat, was wir Andern darunter verstehn, nämlich nicht das Böse, sondern das was nicht leicht ist, sondern nur durch viele Mühe zu erlangen. — Auch ich glaube, sprach ich, daſs Simonides dieses gemeint hat, und daſs auch Prodikos es recht gut weiſs, er scherzt aber und scheint dich versuchen zu wollen, ob du im Stande sein wirst deinem Saz beizustehen. Denn daſs Simonides unter dem Schweren nicht das Böse versteht, davon ist gleich das folgende ein deutlicher Beweis wo er sagt: Gott allein mag diese Ehre besizen. Denn hätte er gesagt Böse ist es tugendhaft sein, so konnte er ja unmöglich hernach sagen dies komme Gott allein zu, und Gott allein diese Ehre beilegen. Oder Prodikos müſste einen ganz ruchlosen Simonides meinen und gar nicht einen Keïschen. Aber was mir Simonides zu beabsichtigen scheint in diesem Liede, das will ich dir sagen, wenn du doch einen Versuch von mir sehen willst, ob ich was du nennst in Gedichten stark bin; wenn du aber willst, will ich es von dir hören. —
342 Protagoras nun, als er mich dies sagen hörte, sagte: Wenn du willst, Sokrates. Prodikos und Hippias aber drangen sehr darauf und die andern auch. — So will ich denn, sprach ich, was ich von diesem Liede denke, versuchen euch darzulegen. Am alleráltesten nämlich und auch am ausgebreitetsten ist unter den Hellenen die Philosophie in Kreta und Lakedämon. Auch die meisten Sophisten sind dort zu Lande, aber sie verläugnen es und stellen sich unwissend, damit sie nicht bekannt dafür werden, daſs sie die

übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen, eben wie jene Sophisten von welchen Protagoras vorher sagte, sondern damit sie das Ansehen haben als überträfen sie sie nur im Fechten und in der Tapferkeit, weil sie glauben, wenn sie für das erkannt würden was sie sind, würden sich eben darauf Alle befleifsigen. Nun aber indem sie das wahre verborgen gehalten, haben sie die in andern Staaten Lakonisirenden getäuscht, dafs diese um ihnen nachzuahmen sich die Ohren einschlagen, nicht anders als mit Kampfriemen gehen, sich ganz den Leibesübungen ergeben und kurze Mäntel tragen, als ob hiedurch die Lakedämonier die Hellenen beherrschten. Die Lakedämonier aber, wenn sie einmal in Ruhe ihren Sophisten zuhören wollen, und es ihnen schon zuwider ist sich nur heimlich bei ihnen zu versammeln, veranstalten sie eine Austreibung dieser Lakonisirenden, und wer sonst noch von Fremden sich bei ihnen aufhält, und besuchen dann ihre Sophisten den Fremden unvermerkt. Sie aber lassen von ihren Jünglingen keinen in andere Staaten reisen, wie auch die Kreter nicht, damit sie nicht verlernen was sie ihnen lehren. Und in diesen beiden Staaten giebt es nicht nur Männer, welche sich ihrer Ausbildung rühmen, sondern auch Frauen. Dafs ich aber dies Alles mit Wahrheit sage und die Lakedämonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus abnehmen. Wenn sich Jemand auch mit dem schlechtesten Lakedämonier einläfst, er wird finden, dafs dieser sich lange Zeit in seinen Reden ganz schlecht zeigt, hernach aber wo es sich trifft im Gespräch schiefst er auf ihn ein tüchtiges ganz kurzes zusammengedrängtes Wort wie ein gewaltiger Bogenschüze, so dafs

wer mit ihm spricht nicht besser als ein Kind
gegen ihn erscheint. Eben dieses nun haben
Einige von den Neueren wohl eingesehen und
auch von den Alten, dafs das Lakonisiren weit
mehr in der Liebe zur Weisheit besteht als in
der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wis-
send, dafs solche Sprüche reden zu können nur
dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist.
Unter diesen nun waren auch Thales von Mile-
tos, Pittakos von Mitylene, Bias von Priene,
345 Solon von uns, Kleobulos von Lindos, Myson
von Chenä, und der siebente der zu diesen ge-
zählt wird Chilon ist selbst ein Lakedämonier.
Alle diese waren Nacheiferer, Verehrer und
Lehrlinge der Lakedämonischen Künste. Denn
Jeder kann ihre Weisheit wissen, dafs sie von
dieser Art ist, kurze denkwürdige Sprüche
die ein jeder geredet hat. So haben sie auch ge-
meinschaftlich Musterstüke ihrer Weisheit dem
Apollon und seinem Delphischen Tempel gewid-
met, das aufzeichnend was in aller Munde ist,
das Kenne dich selbst und Nichts zu viel. Wes-
halb sage ich nun dieses? weil das die Weise der
Alten war in der Philosophie, dergleichen lako-
nische kurze Säze. Und so ging auch dieser
Spruch des Pittakos herum von den Weisen viel-
gepriesen: Schwer ist es tugendlich sein. Simo-
nides nun, auch dem Ruhm der Weisheit nach-
trachtend, gedachte wenn er diesen Spruch nie-
derwerfen könnte wie einen berühmten Fechter
und überwinden, müfste auch er berühmt wer-
den unter seinen Zeitgenossen. Gegen diesen
Spruch also, dem er dieser Ursach wegen nach-
stellte, um ihn zu unterdrücken hat er das ganze
Lied gedichtet wie es mir scheint. Lafst es uns
einmal betrachten, ob ich wohl recht habe.
Denn gleich der Anfang des Liedes müfste als
unsinnig

unsinnig erscheinen, wenn er überhaupt nur
hätte sagen wollen, daſs es schwer wäre ein
treflicher Mann zu werden und hätte doch die-
ses Schon hineingebracht. Denn dies muſs ohne
den mindesten Grund hineingeworfen zu sein
scheinen, wenn man nicht annimmt Simonides
sage es schon wie im Streit gegen den Spruch
des Pittakos. Was nämlich Pittakos sagt, Schwer
ist es tugendlich sein, dieses bestreitend sagt er:
Nein sondern schon ein treflicher Mann zu wer-
den ist schwer, o Pittakos, und wahrhaftig sezt
er hinzu, nicht ein in Wahrheit treflicher. Denn
dieses Wahrhaftig sagt er nicht in der Bezie-
hung, als ob es Einige gäbe die wahrhaft tref-
lich sind und wieder Andere, die zwar treflich
sind, aber nicht in Wahrheit treflich, denn das
wäre einfältig, würde ich wenigstens behaup-
ten und nicht vom Simonides; sondern man
muſs annehmen dieses Wahrhaftig sei eine Wort-
versetzung in dem Liede, und so ohngefähr der
Spruch des Pittakos hinzuzudenken, als wenn
wir den Fall sezten, Pittakos selbst redete und
Simonides antwortete, und jener sagte: O ihr
Leute, schwer ist es tugendlich sein; und dieser
antwortete: O Pittakos, du redest nicht richtig;
denn nicht zu sein, sondern schon zu werden
ein treflicher Mann, kernfest an Hand und Fuſs 344
und Sinn und tadellos gebildet ist wahrhaftig
schwer. Auf diese Art ist das Schon vernünftig
hineingebracht und das schwer steht hinten wie
es sich gebührt. Auch bestätiget alles folgende,
daſs es so gemeint ist. Denn vielfältig könnte
man von jedem Einzelen in diesem Liede ge-
sagten zeigen wie schön es gedichtet ist, denn
es ist alles sehr anmuthig und bedeutsam; allein
es wäre weitläuftig es so durchzugehen; aber
den ganzen Umriſs desselben laſst uns durchgehn

und die Absicht, daſs sie auf alle Weise eine Widerlegung dieses Pittakeischen Spruches ist durch das ganze Lied. Denn er sagt hierauf, nachdem er noch einiges beigebracht wie wenn er den Saz ausführte, daſs schon ein treflicher Mann zu werden wahrhaftig schwer ist, doch aber möglich auf einige Zeit wenigstens; wenn man es aber geworden ist auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein treflicher Mann fortdauernd zu sein wie du sagst, Pittakos, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern Gott allein darf diese Ehre besizen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, wenn ihn ein rathloses Unglük danieder wirft. Wen wirft nun ein rathloses Unglük danieder bei der Regierung eines Schiffes? Offenbar doch nicht den Unkundigen, denn der ist schon immer niedergeworfen. So wie nun niemand den Liegenden niederreiſsen kann, sondern den Stehenden zwar kann man niederreiſsen, daſs er ein Liegender wird, den Liegenden aber nicht: so kann auch nur den, der sich sonst wohl zu rathen weiſs, ein rathloses Unglük danieder werfen, den immer rathlosen aber nicht. Und den Steuermann kann ein heftiger Sturm der ihn überfällt rathlos machen, den Landmann schlechte Witterung die sich ereignet, und ähnliches auch den Arzt. Denn dem Vortreflichen ist es möglich schlecht zu werden, wie auch ein anderer Dichter bezeugt, welcher sagt: Auch wohl ein Treflicher ist nun schlecht, dann wieder zu rühmen; dem Schlechten aber ist nicht möglich es zu werden, sondern nothwendig es immer zu sein, so daſs der wohlberathene, weise und trefliche, wenn ihn rathloses Unglük daniederwirft, nicht anders kann als schlecht sein; du aber, Pittakos, sagst: Schwer

ist es tugendlich sein. Es ist aber zu werden
schon schwer, jedoch möglich; tugendlich sein
aber unmöglich. Denn jeglicher Mann wer gut
handelt ist gut, schlecht aber wer schlecht. Was
ist nun im Bücherwesen das gute Handeln? wel-
ches macht einen Mann gut hierin? Offenbar die
Erlernung davon. Welches Guthandeln macht
einen guten Arzt? Offenbar die Erlernung des 345
Behandelns der Kranken. Schlecht aber wer
schlecht. Wer kann denn ein schlechter Arzt
werden? Offenbar der, von welchem zuerst ge-
sagt werden kann, daſs er ein Arzt ist, und dann
daſs er ein guter Arzt ist. Denn der kann auch
ein schlechter werden. Wir aber, die der Ar-
zeneikunst Unkundigen, wir können niemals
durch schlecht handeln weder Aerzte werden,
noch Zimmerleute, noch irgend etwas ande-
res, und wer kein Arzt werden kann indem er
schlecht handelt, der auch offenbar kein schlech-
ter. So auch kann der trefliche Mann wohl auch
einmal schlecht werden, es geschehe durch Län-
ge der Zeit und Ermüdung oder durch Krank-
heit oder irgend einen andern Zufall; denn dies
ist ja das einzige Schlechthandeln, das der Er-
kenntniſs beraubt werden: der schlechte Mann
aber kann nie schlecht werden, denn er ist es
immer, sondern wenn er schlecht werden soll,
muſs er erst wieder gut geworden sein. So daſs
auch diese Stelle des Liedes darauf abzwekt zu
zeigen, ein treflicher Mann zu sein sei nicht
möglich der es unausgesezt immer bleibe, tref-
lich aber zu werden sei möglich, so wie
auch eben derselbe schlecht werden könne;
am weitesten aber gedeihen und die treflich-
sten sind, welche die Götter lieben. Dieses
alles ist gegen den Pittakos gesagt, und auch
das folgende in diesem Liede macht dies noch

immer deutlicher. Denn er sagt: Darum will ich auch nie was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hofnung einen Theil der Zeiten hinwerfen, einen tadellosen Mann unter Allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn dann verkünd' ich es euch. So sehr und durch das ganze Lied fällt er aus gegen den Spruch des Pittakos. Alle daher werde ich, die nichts Schlechtes vollbringen, aus freier Wahl loben und lieben; der Nothwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht. Auch dies ist wieder in Beziehung hierauf gesagt. Denn so ungebildet war Simonides nicht, daſs er gesagt hätte, er lobe diejenigen die nichts böses aus freier Wahl thun, als gäbe es auch solche, die aus freier Wahl böses thun. Ich wenigstens glaube dieses, daſs kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daſs Alle welche Böses und Schlechtes thun, es unfreiwillig thun. Daher auch Simonides nicht sagt, er wolle dessen der nicht freiwillig Böses thue Lobredner sein, sondern dieses aus freier Wahl bezieht sich auf ihn selbst. Er glaubte nämlich ein guter und edler Mann müsse oft sich selbst zwingen Jemandes Freund und Lobredner zu werden, wie ja Mancher unselige Eltern habe oder ein solches Vaterland oder sonst etwas dergleichen.
346 Schlechte Menschen nun die so etwas beträfe, sähen es fast gern und verbreiteten tadelnd und anklagend die Schlechtigkeit der Eltern oder des Vaterlandes, damit sie selbst von den Menschen nicht ihrer Vernachläſsigung wegen möchten angeklagt, und ihnen dies zur Schande angerechnet werden, daſs sie sie vernachläſsigen.

Weshalb sie sie auch wohl über die Gebühr tadeln und zu den unvermeidlichen Miſshelligkeiten noch selbstgemachte hinzufügen. Gute Menschen aber suchten dergleichen zu verbergen und zwängen sich noch zum Lobe, und wenn sie wegen erlittenen Unrechtes gegen solches Vaterland oder Eltern in Zorn geriethen, ermahnten sie sich selbst und versöhnten sich, indem sie sich noch nöthigten die Ihrigen zu lieben und zu loben. Und oft auch meine ich hat Simonides selbst geglaubt einen Tyrannen oder einen Andern gelobt und gepriesen zu haben nicht aus freier Wahl, sondern gezwungen. Dieses sagt er daher auch dem Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle dich nicht etwa deshalb, weil ich tadelsüchtig wäre. Denn mir genügt wer nicht schlecht ist noch gänzlich thatenlos. Wissend was sich gebührt, wird allezeit nüzen dem Staat ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln, denn nicht bin ich ein Gerntadler; unzählig sind ja die Geschlechter der Thoren, daſs wer tadeln will genug haben kann, wenn er jene tadelt. Alles sei schön dem nichts schlechtes ist beigemischt. Dies meint er nicht so als ob er sagte: alles ist weiſs dem nichts schwarzes ist beigemischt, denn das wäre ja lächerlich auf alle Weise, sondern er will sagen, daſs er selbst sich auch an dem mittelmäſsigen genügen läſst, so daſs er es nicht tadle. Und ich suche nicht, sagt er, einen tadellosen Mann unter allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn dann verkünd' ich es euch. Also nicht deshalb allein will ich loben, sondern es genügt mir wenn sich einer in der Mitte hält und nichts schlechtes thut. Daher werde ich Alle loben und lieben, und hier bedient er sich gar der Mundart der Mitylener, als sagte

er ausdrüklich zum Pittakos dieses: Alle daher werde ich, die nichts Schlechtes vollbringen, und hier mufs man inne halten bei dem vollbringen, aus freier Wahl loben und lieben, denn es giebt auch die ich wider Willen lobe und liebe. Auch dich, wenn du auch nur mittelmäfsig wahr und verständig gesprochen hättest, o Pittakos,
347 hätte ich nimmer getadelt, nun aber täuschest du dich zu sehr und über die wichtigsten Dinge und glaubst doch etwas Wahres gesagt zu haben, deshalb tadle ich dich. In dieser Meinung, o Prodikos und Protagoras, dünkt mich Simonides dieses Lied gedichtet zu haben. — Darauf sagte Hippias: Sehr gut, Sokrates, dünkt mich hast auch du dieses Lied erklärt; indefs habe ich auch darüber eine ganz schöne Rede, welche ich euch vortragen will, wenn ihr wollt. — O ja, sprach Alkibiades, hernach nämlich. Jezt aber mufs erst noch, wie Protagoras und Sokrates übereingekommen sind, entweder wenn Protagoras noch etwas fragen will, Sokrates antworten, oder wenn jener dem Sokrates antworten will, dieser fragen. Ich sagte darauf: Für mein Theil überlasse ich dem Protagoras welches ihm lieber ist; will er indefs, so wollen wir Lieder und Gedichte bei Seite lassen; worüber ich dich aber zuerst fragte, Protagoras, das möchte ich gern mit dir untersuchend zu Ende bringen. Denn mich dünkt ein Gedicht zum Gegenstande des Gesprächs zu machen habe allzu viel Aehnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Denn auch diese, weil sie sich nicht selbst mit einander unterhalten können beim Becher noch durch ihre eigne Stimme und Rede aus Geistesarmuth, vertheuern sie die Flötenspielerinnen und miethen für vieles Geld die fremde Stimme der Flöte

und unterhalten sich durch deren Stimme. Wo
aber gute und edle und unterrichtete Zecher zu-
sammen kommen, da findest du keine Flöten-
spielerin noch Tänzerin noch Lautenschlägerin,
sondern du findest sie sich unter einander genug
zur Unterhaltung ohne diese Possen und Tände-
leien durch ihre eigene Stimme jeden an seinem
Theile bald redend bald hörend in guter Ord-
nung, und sollten sie auch sehr vielen Wein ge-
trunken haben. So bedürfen auch solche Unter-
haltungen, wie die gegenwärtige, wenn Män-
ner darin begriffen sind wie die meisten unter
uns sich zu sein rühmen, keiner fremden Stim-
me, und keiner Dichter, welche man nicht ein-
mal befragen kann über das was sie sagen, so
daſs auch die welche ihrer in ihren Reden er-
wähnen, theils sagen, dies habe der Dichter
gemeint, theils wieder etwas anderes, indem
sie von einer Sache reden, welche sie nicht aus-
zumitteln vermögen; sondern solcher Unterhal-
tung entschlagen sie sich und unterhalten sich
selbst durch sich selbst, indem sie sich in eignen
Reden einander versuchen und versuchen lassen.
Solche dünkt mich sollten ich und du lieber 348
nachahmen und die Dichter bei Seite sezend aus
uns selbst mit einander reden, um die Wahrheit
und uns zu erforschen. Willst du mich also noch
weiter fragen, so bin ich bereit mich dir als Ant-
wortender zu stellen; willst du aber, so stelle
du dich mir, um den Gegenstand dessen Erör-
terung wir abgebrochen haben zu Ende zu füh-
ren. — Hierauf und was ich weiter hinzufügte,
erklärte sich Protagoras nicht, welches von bei-
den er thun wollte. Daher sagte Alkibiades zum
Kallias sich wendend: Wie ist es, Kallias? Dünkt
dich auch nun Protagoras recht zu thun, indem
er nicht erklären will ob er dem Sokrates das

Wort geben wird oder nicht? Mich dünkt es nicht, sondern entweder seze er die Unterredung fort, oder er sage daſs er sie nicht fortsezen will, damit wir auch wissen, woran wir mit ihm sind, und Sokrates sich dann mit einem andern unterreden könne, oder welcher andere sonst Lust hat mit einem andern. Hierauf, beschämt wie es mir schien, da Alkibiades so sprach und Kallias ihn bat und fast alle Anwesende mit, bequemte sich Protagoras endlich wieder zum Gespräch, und hieſs mich ihn fragen, indem er antworten wollte.

Ich fing also an und sagte: Glaube nur nicht, Protagoras, daſs ich aus irgend einer andern Absicht mich mit dir unterrede, als nur um das worüber ich eben Zweifel habe zu erforschen. Denn ich glaube, daſs Homeros gar Recht hat, wenn er sagt: Wo Zween wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre; denn so sind alle Menschen besser gerüstet zu jeder Handlung und Rede und Untersuchung. Doch der Einzele, ob er bemerket, geht er dennoch sogleich umher, und suchet bis er einen findet, dem er es vorzeige, und mit dem er es sich recht begründe. So wie auch ich eben deshalb so gern mit dir rede, lieber als mit einem andern; weil ich glaube daſs du am besten sowohl alles Andere, worüber ein ordentlicher Mann wohl nachdenken mag, auseinandersezen kannst, als auch besonders das, was die Tugend betrifft. Denn wer auch anders als du, der du nicht nur selbst glaubst gut und edel zu sein, wie Andere die selbst zwar ganz ordentliche Männer sind, aber keinen Andern dazu machen können: sondern du bist sowohl selbst ein treflicher Mann als auch im Stande Andere zu treflichen Männern zu machen, und ver-

trauest so sehr dir selbst, daſs da Andere diese Kunst verbergen, du dich öffentlich dazu bekennst, und dich überall den Hellenen unter 349
dem Namen eines Sophisten zum Lehrer in der Tugend und Vollkommenheit anbietest, als der erste, der dafür Bezahlung zu erhalten begehrt. Wie sollte man also nicht dich herbeirufen zu solcher Dinge Untersuchung und dich befragen und sich mit dir berathen? Gewiſs man kann es nicht umhin. Und so wünsche ich auch jezt, daſs du das, worüber ich dich zuerst befragte, theils mir von Anfang wieder in Erinnerung bringen, theils es weiter mit mir untersuchen wollest. Es war aber, wie ich glaube, die Frage diese, ob Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit und Gerechtigkeit und Frömmigkeit, ob dies nur fünf verschiedene Namen für Eine Sache sind, oder ob jedem dieser Namen auch ein eigener Begriff unterliegt und eine eigne Sache die jede ihr besonderes Vermögen haben, so daſs die eine nicht ist wie die andere. Du nun hattest gesagt es wären nicht nur verschiedene Namen für dieselbe Sache, sondern jeder dieser Namen sei einer eignen Sache untergelegt, und diese alle wären Theile der Tugend, nicht wie die Theile des Goldes einander und dem Ganzen ähnlich sind, dessen Theile sie sind, sondern wie die Theile des Gesichtes dem Ganzen, dessen Theile sie sind, und auch sich untereinander unähnlich, und jeder seine besondere Verrichtung habend. Dünkt dich nun dieses noch eben so wie vorher, so sage es; wo aber anders, so bestimme nur dieses. Denn ich will dich nicht verantwortlich machen, wenn du jezt etwas anderes behauptest, indem es mich gar nicht wundern sollte, wenn du um mich zu versuchen damals jenes gesagt hättest. — So sage

ich dir denn, Sokrates, sprach er, dies alles
sind freilich Theile der Tugend, und die vier
anderen sind einander auch sehr nahe, die Tap-
ferkeit aber ist von ihnen allen gar sehr unter-
schieden. Hieraus aber kannst du erkennen,
daſs ich richtig urtheile. Du wirst nämlich
viele Menschen finden, welche sehr ungerecht
sind und sehr ruchlos, sehr unbändig und sehr
unverständig, tapfer aber ganz ausgezeichnet.
— Halt also, sagte ich, denn was du da sagst
ist wohl werth daſs wir es betrachten. Sagst
du daſs die Tapfern dreist sind oder etwas an-
ders? — Und gehen auch rasch darauf los, wo-
hin die Meisten sich fürchten zu gehen. — So
komm denn! sagst du die Tugend sei etwas
Schönes? und als in etwas Schönem erbietest
du dich in ihr zum Lehrer? — Und zwar das
Schönste allerdings, sagte er, wenn ich anders
bei Sinne bin. — Ob etwa, sprach ich, einiges
an ihr schlecht ist und anderes schön? oder
alles schön? — Alles durchaus schön so sehr
als immer möglich. — Weiſst du auch wohl,
350 welche dreist ins Wasser springen? — O ja die
Schwimmer. — Weil sie es verstehen, oder aus
einer andern Ursach? — Weil sie es verstehen.
— Und wer ſicht im Kriege dreist zu Pferde?
die Reiter oder die Unberittenen? — Die Rei-
ter. — Und wer mit kurzen Schilden? die
Leichtbewafneten oder Andere? — Jene, sagte
er, und überhaupt sind auch in allen andern
Dingen, wenn du darauf hinaus willst, die
Kundigen dreister als die Unkundigen, und
nachdem sie es gelernt haben dreister als sie
selbst waren ehe sie es gelernt hatten. — Hast
du auch schon solche gesehen, fragte ich, die
aller dieser Dinge unkundig waren, und doch
zu jedem dreist? — O ja, sagte er, und sehr

dreist. — Sind wohl diese Dreisten auch tapfer? — Dann wäre ja, sagte er, die Tapferkeit etwas sehr schlechtes, denn diese sind toll. — Was sagst du denn von den Tapfern? sprach ich, nicht daſs sie die Dreisten sind? — Auch jezt noch, sagte er. — Aber diese, sprach ich, die auf solche Art dreist sind, scheinen nicht tapfer zu sein, sondern toll? Und vorher dort, daſs diese Weisesten auch die Dreistesten sind? Und wenn die Dreistesten, auch die Tapfersten? Und so wäre ja nach dieser Rede die Weisheit die Tapferkeit? — Nicht richtig, sagte er, trägst du vor, o Sokrates, was ich gesagt und dir geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapfern dreist wären, habe ich dies bejaht, ob aber die Dreisten auch tapfer sind, das wurde ich gar nicht gefragt. Denn wenn du mich das gefragt hättest, würde ich gesagt haben, nicht Alle. Daſs aber die Tapfern nicht dreist wären, und diese Behauptung von mir mit Unrecht wäre behauptet worden, das hast du nirgends erwiesen. Hiernach zeigst du von den einer Sache kundigen, daſs sie dreister darin sind, als sie selbst vorher waren, und so auch dreister als andere Unkundige, und deshalb meinst du nun sei Weisheit und Tapferkeit dasselbe. Wenn du dich so drehen willst, kannst du auch glauben, Stärke sei Weisheit. Denn wenn du mich mit einer ähnlichen Wendung zuerst gefragt hättest, ob nicht die Starken kraftvoll sind, so würde ich Ja sagen, und dann ob nicht die des Fechtens kundigen kraftvoller sind als die unkundigen, und auch nachdem sie es gelernt kraftvoller als sie selbst waren ehe sie es lernten, so würde ich es ebenfalls bejahen. Nachdem ich nun dieses zugegeben, könntest du dann mit demselben Rechte sagen, daſs nach meinem

Geständnifs Weisheit Stärke wäre. Aber ich habe ja keinesweges weder in diesem Falle zugegeben, dafs alle kraftvollen stark, sondern nur das die Starken kraftvoll sind, nämlich nicht, dafs Kraft und Stärke einerlei ist; denn jene, die Kraft, kann auch aus einer Kenntnifs entstehen,
351 ja auch aus Wahnsinn oder aus Gemüthsbewegung, die Stärke aber hängt ab von der guten Natur und der Wohlgenährtheit des Körpers. Noch auch habe ich in unserm Falle eingeräumt, dafs Dreistigkeit und Tapferkeit einerlei wäre, so dafs zwar folgt die Tapfern sind dreist, keinesweges aber dafs die Dreisten auch alle tapfer sind. Denn die Dreistigkeit kann bei dem Menschen auch aus Kunst entstehen oder aus Tollheit oder aus Gemüthsbewegung, wie die Kraft; die Tapferkeit aber entsteht aus der Gutartigkeit und Wohlgenährtheit der Seele. — Sagst du denn, Protagoras, sprach ich, dafs einige Menschen gut leben und Andere schlecht? — Er sagte ja. — Dünkt dich wohl ein Mensch gut zu leben, wenn er gequält und gepeinigt lebt? — Nein. — Wie aber wenn er nach einem vergnügten Leben seinen Lauf beschliefst, dünkt er dich dann nicht gut gelebt zu haben? — Dann wohl, sagte er. — Also vergnügt leben ist gut, unangenehm leben aber böse? — Wenn man nämlich, sagte er, am Schönen Vergnügen findend lebt. — Wie doch, Protagoras? Nennst auch du, wie die meisten, einiges Angenehme böse und Peinliches gut? — Das sage ich. — Und wie meinst du es? ist nicht alles, in wiefern es angenehm ist, in sofern auch gut, wenn nur nichts anderes daraus entsteht? und auf der andern Seite wiederum das Peinliche in sofern es peinlich ist eben so auch böse? — Ich weifs nicht, Sokra-

tes, sagte er, ob ich dies so unbedingt wie du fragst beantworten soll, daſs alles Angenehme gut ist und das Peinliche böse. Vielmehr dünkt es mich nicht nur in der gegenwärtigen Beziehung als Antwort sicherer, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, wenn ich antworte, daſs es einiges Angenehmes giebt was nicht gut, und Peinliche was nicht böse ist, anderes was so ist, und drittens noch anderes was keins von beiden ist, weder gut noch böse. — Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch womit Lust verbunden ist, oder was Lust hervorbringt? — Allerdings, sagte er. — Wenn ich nun frage, ob nicht Alles in sofern es angenehm auch gut ist, so meine ich die Lust selbst, ob die nicht gut ist? — Darauf sagte er: Laſs uns zusehn, Sokrates, wie du ja immer sagst, und wenn die Untersuchung zur Sache zu gehören scheint, und sich zeigt, daſs das Gute und Angenehme einerlei ist, so wollen wir es einräumen, wo aber nicht, so wollen wir es dann schon bestreiten. — Also, sprach ich, willst du die Untersuchung führen? oder soll ich sie führen? — Es ist billig, antwortete er, daſs du sie führst, denn du leitest ja das Gespräch. — Vielleicht also, sagte ich, wird es uns auf diese Art offenbar werden. So wie nämlich Je- 352
mand der einen Menschen in Absicht auf seine Gesundheit oder sonst eine körperliche Verrichtung untersuchen wollte, und nichts von ihm sähe als das Gesicht und die Hände, gewiſs zu ihm sagen würde, komm her, entblöſse mir auch die Brust und den Rükken, und zeige sie mir, damit ich dich genauer betrachten kann, so ohngefähr vermisse auch ich etwas bei unserer Untersuchung, und möchte, nachdem ich gesehen, wie du über das Angenehme und Gute

denkst, dir eben so sagen: Komm her, Protagoras! zeige mir von deiner Seele auch noch dieses, was du von der Erkenntnifs hältst, ob du auch hierüber so denkst wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten nämlich denken von der Erkenntnifs so ohngefähr, dafs sie nichts starkes leitendes und beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern dafs gar oft, wenn auch Erkenntnifs im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, und so achten sie offenbar die Erkenntnifs für einen Elenden der von Jedem nach Gefallen hierher und dorthin gezogen wird. Dünkt nun dich so etwas von ihr, oder vielmehr sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr können gezwungen werden, so dafs er irgend etwas anderes thun müfste als seine Erkenntnifs ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug dem Menschen durchzuhelfen? — So dünkt es mich, antwortete er, wie du jezt sagst, Sokrates, und zudem wäre es, wenn für irgend einen, gewifs für mich unziemlich zu behaupten, dafs Weisheit und Erkenntnifs nicht das mächtigste wäre unter allem menschlichen. — Wohl gesprochen, sagte ich, und sehr wahr. Du weifst aber doch, dafs die meisten Menschen mir und dir nicht glauben, sondern sie sagen, dafs Viele, welche das Bessere sehr gut erkennen, es doch nicht thun wollen, obgleich sie könnten, sondern etwas anderes thun. Und so Viele ich gefragt habe, was doch die Ursach wäre hiervon, haben mir Alle gesagt, von der

Lust überwunden oder der Unlust, oder von
irgend einem unter den Dingen deren ich vor-
hin erwähnte bezwungen, handelten diejeni-
gen so, die es thäten. — Sagen doch wohl,
sprach er, die Leute, o Sokrates, noch viel an-
deres unrichtiges. — So komm denn, und ver-
suche mit mir die Leute zu überreden, und zu
belehren, was für ein Zustand das ist, was sie
nennen von der Lust überwunden werden, und
um deswillen das Bessere nicht thun, obwohl 353
man es kenne. Denn vielleicht, wenn wir ihnen
nur sagen: Ihr habt Unrecht Leute und ihr
irrt euch; möchten sie uns fragen: O Sokrates
und Protagoras, wenn dieser Zustand nicht
darin besteht von der Lust überwunden zu wer-
den, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie
ihr ihn erklärt. — Was sollen wir aber, sagte
Protagoras, die Meinung der Leute in Betrach-
tung ziehen, welche sagen was ihnen einfällt?
— Ich glaube nur, sprach ich, das uns dies
etwas helfen wird, um zu entdekken, wie sich
die Tapferkeit eigentlich zu den übrigen Thei-
len der Tugend verhalte. Bleibst du also noch
bei dem eben beschlossenen, daſs ich führen
soll, so folge mir auch dahin, wo ich glaube,
daſs sich uns die Sache am deutlichsten darstel-
len wird. Willst du aber nicht, so will ich es
gut sein lassen, wenn dir das lieber ist. — Nein,
sagte er, du hast recht, bringe es nur zu Ende,
wie du es angefangen hast. — Noch einmal also,
sprach ich, wenn sie uns fragten: Wie erklärt
ihr also das was wir nannten zu schwach sein
gegen die Lust? so würde ich zu ihnen sagen:
Hört denn! Protagoras und ich, wir wollen
versuchen es euch zu erklären. Ihr meint doch
darunter nichts anders als was euch in solchen
Dingen begegnet, wie daſs ihr oft von Speise

und Trank und Wollust als dem Angenehmen bezwungen, wiewohl ihr wifst, dafs es schlecht ist, es dennoch thut? — Das werden sie bejahen. — Nicht wahr, dann werden wir sie wieder fragen, ich und du: Aber in wiefern sagt ihr, dafs diese Dinge schlecht sind? etwa eben deshalb, weil sie diese Lust für den Augenblik gewähren, und also jedes für sich angenehm sind? oder weil sie in der folgenden Zeit Krankheit und Mangel herbeiführen, und viel anderes der Art bewirken? Oder sollten sie auch, wenn sie nichts dergleichen in der Folge bewirken, sondern nur Vergnügen machen, dennoch etwas böses sein, weil sie etwa auch den, welcher gefehlt hat, auf welche Art es auch sei, vergnügt machen? Sollen wir glauben, Protagoras, dafs sie uns etwas anderes antworten werden, als diese Dinge wären nicht wegen der Lust, welche sie für diesen Augenblik gewähren, böse, sondern allerdings wegen der hernach entstehenden Krankheiten und des Uebrigen? — Ich glaube, sagte Protagoras, dafs die Leute so antworten werden. — Und was Krankheit bringt, bringt Unlust, was Armuth bringt, bringt Unlust? Das würden sie zugeben denke ich? — Protagoras war auch der Meinung. — Also scheinen euch, ihr Leute, wie ich und Protagoras behaupten, diese Dinge aus keiner andern Ursach böse zu sein, als weil sie selbst in Pein endigen und euch anderer Lust berauben? Das würden sie doch zugeben? So schien es uns Beiden. Wenn wir sie nun auch nach dem entgegengesezten fragten:
354 Ihr Leute, die ihr sagt dafs manches Peinliche gut ist, meint ihr damit nicht dergleichen wie die anstrengenden Leibesübungen, die Feldzüge, die Behandlungen der Aerzte mit Brennen

nen

nen und Schneiden, Arzneinehmen und Fasten, daſs dergleichen gut ist aber peinlich? so würden sie das bejahen? — So schien es ihm auch. — Ob ihr sie nun wohl deshalb gut nennt, weil sie für den Augenblik die heftigsten Qualen und Schmerzen verursachen? oder weil in der Folge Gesundheit daraus entsteht und Wohlbefinden des Körpers und Rettung der Staaten und Herrschaft über Andere und Reichthum? Sie würden das leztere bejahen wie ich glaube. — Er glaubte es ebenfalls. — Sind also diese Dinge aus einer andern Ursache gut, als weil sie in Lust endigen, und in der Unlust Abwendung und Vertreibung? oder habt ihr einen andern Erfolg anzugeben in Beziehung auf welchen ihr sie gut nennt als nur Lust oder Unlust? Ich glaube sie werden keinen andern angeben. — Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras. — Also jaget ihr doch der Lust nach als dem Guten, und die Unlust flieht ihr als das Böse? Das würden sie zugeben? — So dünkte es ihn auch. — Dies also haltet ihr eigentlich für böse, die Unlust, und die Lust für gut; wenn ihr doch behauptet das Lust empfinden selbst sei in dem Fall böse, wenn es gröſsere raubt als es selbst enthält, oder gröſsere Unlust herbeiführt als seine eigene Lust nicht war. Denn wenn ihr in einer andern Hinsicht das Lust empfinden für böse hieltet und in Beziehung auf einen andern Erfolg, so würdet ihr uns den auch wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. — Ich glaube auch nicht daſs sie es können, sagte Protagoras. — Ist es nun nicht wiederum mit dem Unlust haben selbst die nämliche Sache? Alsdann nennt ihr selbst das Unlust haben gut, wenn es entweder noch gröſsere Unlust als die es selbst in sich hat, entfernt, oder gröſsere Lust als die Unlust war,

herbeiführt? Denn wenn ihr etwas anderes im Auge hättet, indem ihr das Unlust haben gut nennt, als was ich sage, so würdet ihr es uns wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. — Ganz recht, sagte Protagoras. — Weiter also, sprach ich, wenn ihr mich fragtet ihr Leute: Warum sagst du hierüber so viel und von allen Seiten? so würde ich antworten: Habt schon Nachsicht mit mir; denn erstlich ist es überhaupt nicht leicht zu zeigen, was das eigentlich sei, was ihr nennt von der Lust überwunden werden, und dann beruht grade hierauf der ganze Beweis. Es steht euch aber auch jezt noch frei zu widerrufen, falls ihr etwa zu sagen wifst, das Gute sei noch etwas anders als die Lust, und das Böse noch etwas anderes als die Unlust.
355 Oder ist euch das genug, euer Leben angenehm hinzubringen ohne Unlust? Wenn euch nun das genug ist, und ihr nichts anderes zu sagen wifst was gut oder böse wäre was sich nicht hierin endigte, so hört nun das weitere. Nämlich wenn sich dies so verhält, wird das nun eine lächerliche Rede, wenn ihr sagt, dafs oftmals der Mensch, ob er gleich das Böse erkennt, dafs es böse ist, es dennoch thut, ohnerachtet ihm frei stände es nicht zu thun, weil er von der Lust getrieben wird und betäubt; und ihr dann auch wieder sagt, dafs der Mensch, wenn er auch das Gute erkennt, es dennoch nicht thut, einer augenbliklichen Lust wegen und von dieser überwunden. Dafs dies lächerlich ist, wird euch ganz klar werden, sobald wir uns nur nicht mehr der vielerlei Namen bedienen wollen des Angenehmen und Peinlichen und des Guten und Bösen, sondern da sich gezeigt hat, dafs dieses nur zweierlei ist, es auch nur mit zwei Worten bezeichnen wollen, und es zuerst überall gut und

böse nennen, und dann wieder überall angenehm und peinlich. Dieses also festgestellt wollen wir sagen, daſs der Mensch das Böse erkennend, daſs es böse ist, es dennoch thut. Wenn uns nun Jemand fragt: Warum denn? so werden wir sagen, weil er überwunden ist. Wovon denn? wird uns jener fragen; wir aber dürfen nicht mehr sagen: Von der Lust, denn die Sache hat nun einen andern Namen bekommen, und statt Lust heiſst sie Gutes. Wir antworten also jenem und sagen: Weil er überwunden ist. Wovon denn? fragt er. Von dem Guten werden wir beim Zeus sagen müssen. Ist nun der welcher uns fragt ein leichtfertiger Mensch, so wird er lachen und sagen, das ist doch wahrhaftig eine lächerliche Sache, was ihr da sagt, daſs ein Mensch das Böse, indem er erkennt daſs es böse ist, und da er es nicht thun muſs, dennoch thut, weil er vom Guten überwunden ist! Von einem Guten, wird er fragen, welches werth oder welches nicht werth war jenes Böse zu überwinden? Offenbar werden wir zur Antwort sagen müssen: Von einem welches dessen nicht werth war; denn sonst hätte ja der nicht gefehlt von dem wir sagen, daſs er zu schwach war gegen die Lust. Und weshalb, wird er vielleicht sprechen, ist denn das Böse des Guten, oder das Gute des Bösen unwerth? etwa wegen etwas anderem als weil das eine gröſser und das andere kleiner ist? oder das eine mehr und das andere weniger ist? wir werden nichts anderes angeben können. Offenbar also, wird er sagen, ist unter diesem überwunden werden gemeint, daſs Jemand für wenig Gutes zugleich viel Böses mit erhält. So also kommt es auf diese Art heraus. Nun laſst uns für dieselben Dinge wieder jene Namen zurüknehmen, das

Angenehme und Peinliche, und lafst uns sagen: der Mensch thut, vorher sagten wir das Böse, nun aber wollen wir sagen das Peinliche, erkennend dafs es peinlich ist, überwunden aber von dem Angenehmen; offenbar nämlich von einem solchen, welches nicht werth war zu siegen.
356 Und welche andere Schäzung giebt es denn für Lust gegen Unlust als das Uebermafs oder den Abgang der einen gegen die andere, das heifst, je nachdem eine gröfser ist oder kleiner als die andere, mehr oder weniger, stärker oder schwächer? Denn wenn Jemand sagen wollte: Aber, Sokrates, ein grofser Unterschied ist doch auch zwischen dem augenbliklichen und dem erst zukünftigen Angenehmen und Peinlichen, so werde ich ihn fragen: Liegt er in etwas anderem als in Lust und Unlust? es giebt ja sonst gar nichts anderes. Sondern wie ein des Abwägens kundiger lege das Angenehme zusammen und das Peinliche zusammen und vergleiche es auf der Wage, das Entfernte sowohl als das Nahe, und sage dann welches das gröfsere ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes wägst, mufst du immer das mehrere und gröfsere nehmen, wenn Peinliches gegen Peinliches das kleinere und geringere; wenn du aber Angenehmes gegen Peinliches abwägst, so mufst du wenn das Peinliche vom Angenehmen übertroffen wird, es sei nun näheres von entfernterem oder entfernteres von näherem, die Handlung verrichten darin sich dieses Verhältnifs findet; wird aber in einer das Angenehme vom Peinlichen übertroffen, die mufst du nicht verrichten. Verhält es sich etwa anders damit ihr Leute? würde ich sagen; ich weifs, sie würden nichts anderes zu sagen wissen. — So dünkte es ihn auch. — Wenn sich nun dies so verhält, so beantwortet

mir doch folgendes. Erscheint eurem Gesicht dieselbe Gröſse von nahem gröſser, von weitem aber kleiner, oder nicht? — Das werden sie bejahen. — Und die Dikke und die Menge eben so? Und dieselben Töne klingen euch von nahem stärker, von weitem aber schwächer? — Sie werden ja sagen. — Wenn nun unser Wohlbefinden darauf beruhte, daſs wir groſse Linien zögen und zu erlangen suchten, kleine aber vermieden und nicht zögen: was würde sich dann zeigen als das Heil unseres Lebens? die Kunst zu messen oder die Gewalt des Scheines? Oder würde nicht die lezte uns gewiſs irre führen und machen, daſs wir oft das unterste wieder zu oberst kehren müſsten in derselben Sache, und wieder andere Entschlieſsungen fassen in unserer Hervorbringung und Auswahl des Groſsen und Kleinen? die Meſskunst hingegen diesen trügerischen Schein unwirksam machen, und durch deutliche Bezeichnung des Wahren der Seele Ruhe verschaffen, welche denn bei der Wahrheit bliebe, und auf diese Art unserm Leben Heil bringen? Würden die Leute bekennen, daſs in diesem Falle die Meſskunst uns Heil bringen müſste, oder würden sie eine andere nennen? — Die Meſskunst, gestand er. — Wie aber wenn das Heil unseres Lebens auf der Wahl grader und ungrader Zahlen beruhte, von beiden wenn es recht wäre das gröſsere zu wählen, und wenn das kleinere im Vergleich jeder Art mit sich selbst sowohl als mit der andern, sie möchten nun nahe sein oder fern, was würde dann das Heil unseres Lebens sein? Nicht auch eine Erkenntniſs? Und wäre nicht die Kunst, 357
da sie ja auf Uebermaaſs und Abgang geht, eine messende? und da auf Grades oder Ungrades, kann sie wohl eine andere sein als die Rechen-

kunst? Würden uns das die Leute eingestehen oder nicht? — Auch Protagoras glaubte, sie würden es eingestehen. — Gut, ihr Leute. Da sich nun aber gezeigt hat, dafs das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl des Angenehmen und Peinlichen beruht, des mehreren oder wenigeren, gröfseren oder kleineren sowohl nahen als fernen: zeigt sich zuerst nicht auch dieses als ein Messen, da sie auf Uebermaafs, Abgang und Gleichheit untereinander geht, die Untersuchung? — Nothwendig. — Und wenn sie ein Messen ist, so ist sie nothwendig eine Kunst und Erkenntnifs? — Dem werden sie beistimmen. — Was für eine Kunst und Erkenntnifs dieses nun sein wird, wollen wir hernach sehn, für jezt ist schon dieses, dafs es eine Erkenntnifs ist, hinreichend zu dem Beweise, den ich und Protagoras zu führen haben über das wonach ihr uns gefragt habt. Ihr fragtet uns nämlich, wenn ihr euch dessen erinnert damals als wir Beide mit einander einverstanden waren, es gebe nichts stärkeres als die Erkenntnifs, und wo sie nur wäre herrschte sie auch überall über die Lust und alles andere, ihr aber behaupten wolltet die Lust herrsche oftmals auch über den mit Erkenntnifs begabten Menschen, wir aber euch dies nicht zugeben wollten, damals fragtet ihr uns: O Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand das nicht ist, dafs man von der Lust überwunden wird, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie ihr ihn erklärt? Wenn wir euch nun damals gleich gesagt hätten, er wäre eben Unverstand, so würdet ihr uns ausgelacht haben; jezt aber wenn ihr uns auslachen wollt, müfst ihr euch selbst mit auslachen, denn ihr habt selbst eingestanden, wer bei der Wahl des Angenehmen und Peinlichen, das heifst des

Guten und Bösen fehle, der fehle aus Mangel an Erkenntnifs, und nicht nur an Erkenntnifs, sondern ihr habt noch weiter zugegeben an einer messenden. Dafs nun eine ohne Erkenntnifs verfehlte Handlung aus Unverstand so verrichtet wird, wifst ihr wohl selbst, so dafs also dieses zu schwach sein gegen die Lust der gröfste Unverstand ist; für welchen eben dieser Protagoras ein Arzt zu sein behauptet, so auch Prodikos und Hippias. Weil ihr aber meint, es sei etwas anderes als Unverstand, so geht ihr weder selbst zu diesen Lehrern hierin, den Sophisten, noch schikt ihr eure Söhne zu ihnen, als ob es nicht lehrbar wäre. Dafs ihr aber euer Geld so heget, und es diesen nicht gebt, daran handelt ihr schlecht als Hausväter und als Staatsbürger. Dieses würden wir den Leuten geantwortet haben.

Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch beide, Hippias und Prodikos, denn 358
gemeinschaftlich soll eure Rede sein, ob ihr glaubt, dafs ich wahr rede oder unwahr? — Alle hielten das Gesagte für über die Maafsen richtig. — Ihr gebt also zu, sprach ich, dafs das Angehme gut ist und das Peinliche böse. Aber des Prodikos, Unterscheidung der Worte verbitte ich mir. Du magst nun das was ich meine angenehm nennen oder erfreulich oder vergnügend oder wie und woher du sonst dieses zu benennen vorziehst, bester Prodikos, beantworte mir nur dieses in Beziehung auf das was ich will. — Lachend gab es nun Prodikos zu und die andern auch. — Wie aber, ihr Männer, sprach ich, ist es hiemit, die hierauf sich beziehenden Handlungen auf das schmerzlos und angenehm leben, sind die nicht alle auch schön? und ist nicht jede schöne That gut und

nüzlich? — Das schien ihnen eben so. — Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, er wisse nun oder glaube nur, dafs es etwas besseres als er that, und auch ihm mögliches giebt, noch jenes thun, da das Bessere in seiner Macht steht; und dieses zu schwach sein gegen sich selbst, ist also nichts anders als Unverstand, und das sich selbst beherrschen nichts anderes als Weisheit. — Dem gaben Alle Beifall. — Wie nun? nennt ihr das Unverstand falsche Meinungen zu haben und sich zu täuschen über wichtige Dinge? — Auch dem stimmten Alle bei. — Ist es nicht auch so, dafs Niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht, oder dem was er für böse hält? und dafs das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehn zu wollen was er für böse hält anstatt des Guten, wenn er aber gezwungen wird von zwei Uebeln eins zu wählen, niemand das gröfsere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf? — Dieses alles schien uns Allen eben so. — Wie nun? sprach ich, nennt ihr etwas Angst und Furcht? und zwar, welches ich zu dir sage, Prodikos, meine ich, ob die Erwartung eines Uebels, ihr mögt das nun Angst nennen oder Furcht. — Protagoras und Hippias sagten, das wäre Angst und Furcht; Prodikos hingegen es wäre Angst, Furcht aber nicht. — Es ist daran nichts gelegen, Prodikos, sprach ich; sondern nur daran, ob das vorhergesagte seine Richtigkeit hat, ob nämlich irgend ein Mensch dem wird nachgehn wollen, wovor er sich ängstigt, wenn er auch nach etwas Anderem kann, oder ob dies dem eingestandenen zu Folge unmöglich ist. Denn wovor sich Jemand ängstiget, das hält er für böse, und was er für böse hält, dem will Nie-

mand weder nachgehn noch es auch mit seinem guten Willen hinnehmen. — Auch das bejaheten Alle. — Nachdem nun dieses vorausgesezt ist, sagte ich, o Prodikos und Hippias, so mag 359
sich doch hier unser Protagoras vertheidigen über das was er zuerst behauptet hat, wie es wohl richtig sein kann. Nicht was er ganz zuerst sagte, denn damals behauptete er, von fünf Theilen der Tugend, die es gäbe, wäre keiner wie der andere, sondern jeder hätte seine eigene Verrichtung; dies meine ich nicht, sondern was er hernach behauptet hat. Denn hernach sagte er wieder, die viere wären einander zwar sehr nahe, der eine aber, nämlich die Tapferkeit, unterschiede sich gar sehr von den übrigen. Erkennen, sprach er, könnte ich dies hieraus. Du wirst nämlich Menschen finden, Sokrates, die sehr ruchlos sind und sehr ungerecht, und sehr unbändig und unverständig, tapfer aber ganz ausgezeichnet, woraus du denn schlieſsen kannst, daſs die Tapferkeit von den übrigen Theilen der Tugend sehr weit unterschieden ist. Und ich verwunderte mich gleich damals nicht wenig über diese Antwort, noch mehr aber hernach, seitdem ich dieses mit euch abgehandelt habe. Ich fragte ihn, ob er sagte, die Tapfern wären dreist, und er sagte: Und gehen auch rasch darauf los. Erinnerst du dich, sprach ich, Protagoras, daſs du dies geantwortet hast? Er gestand es ein. So komm denn, sprach ich, und sage uns, worauf meinst du denn, daſs die Tapfern so rasch los gehn? etwa auf das nämliche worauf auch die Feigen? — Nein, sagte er. — Also auf etwas anderes? — Ja, sagte er. — Gehen etwa die Feigen auf das Unbedenkliche los, die Tapferen aber auf das Furchtbare? — So sagen die Leute, Sokrates,

antwortete er. — Schon recht, sprach ich, aber darnach frage ich nicht, sondern du, worauf du sagst, das die Tapfern rasch los gehn, ob sie auf das Furchtbare los gehn, indem sie es selbst für furchtbar halten, oder auf das nicht furchtbare? — Aber dies, sagte er, ist ja in dem was du gesprochen so eben als unmöglich erwiesen worden. — Auch darin hast du ganz recht, sagte ich; so dafs, wenn dieses richtig erwiesen ist, Niemand dem nachgeht was er für furchtbar hält, da ja das sich selbst nicht beherrschen können als ein Unverstand erfunden wurde. — Das gab er zu. — Aber auf das, wozu man guten Muth hat gehe wieder ein Jeder los, die Feigen wie die Tapferen, und auf diese Art gingen also beide auf dasselbe los, die Feigen und die Tapferen. — Aber es sind doch, sagte er, ganz entgegengesezte Dinge, Sokrates, worauf die Feigen und worauf die Tapferen los gehen. So zum Beispiel in den Krieg wollen die Einen sehr leicht gehn, die Anderen wollen nicht. — Wie denn, sagte ich, soll es schön sein hinzugehen oder schlecht? — Schön, sagte er. — Wenn also schön, sprach ich, dann auch gut, haben wir schon vorher eingestanden; denn wir gestanden, dafs alle schönen Handlungen auch gut wären. — Das ist richtig, und immer habe auch ich so gedacht. — Sehr wohl, sprach ich. Aber welche von beiden wollen nicht zu Felde gehen, wenn es schön und gut ist? — Die Feigherzigen. — Und,
360 sprach ich, wenn es schön und gut ist, wird es auch angenehm sein? — Das ist wenigstens eingeräumt worden, sagte er. — Wissentlich also wollen die Feigherzigen doch nicht hingehen nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? — Aber auch hiedurch, wenn wir

es eingeständen, sagte er, zerstörten wir unsere vorigen Eingeständnisse. — Und wie der Tapfere, fragte ich, geht der nicht nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? — Nothwendig, sagte er, mufs man dies annehmen. — Also überhaupt, wenn die Tafern sich fürchten, ist es keine schlechte Furcht, und wenn sie dreist sind, ist das keine schlechte Dreistigkeit? — Ganz recht, sagte er. — Und wenn nicht schlecht, ist dann beides nicht schön? — Das gab er zu. — Und wenn schön auch gut? — Ja. — Werden also nicht im Gegentheil die Feigherzigen und Verwegenen und Tollkühnen sich mit einer schlechten Furcht fürchten, und mit einer schlechten Dreistigkeit dreist sein? — Das gab er zu. — Und können sie wohl zu dem schlechten und bösen aus einer andern Ursach dreist sein als aus Unkenntnifs und Unverstand? — So mufs es sich verhalten, sagte er. — Und wie? dasjenige, wodurch die Feigherzigen feig sind, nennst du das Feigheit oder Tapferkeit? — Feigheit, versteht sich, sagte er. — Und haben wir nicht gesehen, dafs sie eben durch die Unkenntnifs dessen, was furchtbar ist, feigherzig sind? — Allerdings, sprach er. — Also durch diese Unkenntnifs sind sie feige? — Er gab es zu. — Und wodurch sie feige sind, das ist, wie du eingeräumt hast, die Feigheit? — Er sagte ja. — Also wäre ja wohl die Unkenntnifs dessen was furchtbar ist, und was nicht, die Feigheit? — Er winkte zu. — Aber der Feigheit, sagte ich, ist doch die Tapferkeit entgegengesezt? — Er bejahete es. — Ist nun nicht die Weisheit in dem was furchtbar ist und was nicht der Unkenntnifs darin entgegengesezt? — Auch hier winkte er noch zu. — Und die Unkenntnifs davon war die Feigheit? —

Hier winkte er kaum noch zu. — So ist dem-
nach die Weisheit in dem was furchtbar ist und
nicht die Tapferkeit, weil sie der Unkenntnifs
davon entgegengesezt ist. — Darauf wollte er
mir nun nicht einmal mehr zuwinken, und
schwieg ganz still. — So Protagoras? sprach
ich. Du bejahst weder noch verneinest was ich
dich frage? — Bringe es nur allein zu Ende,
sagte er. — Nur Eins, sprach ich, will ich
dich noch fragen, ob dich auch jezt noch, wie
vorher, einige Menschen sehr unverständig
dünken, zugleich aber ausgezeichnet tapfer? —
Du scheinst, sagte er, etwas besonderes darein
zu sezen, Sokrates, dafs ich dir antworten soll.
So will ich dir denn gefällig sein, und sagen,
dafs nach dem, was wir mit einander festgestellt
haben dieses unmöglich zu sein scheint. — Kei-
nesweges, sprach ich, frage ich dich aus irgend
einer andern Absicht, als um zu ergründen, wie
es sich wohl eigentlich verhält mit der Tugend,
und was sie wohl selbst ist die Tugend. Denn
soviel weifs ich, wäre dies nur erst ausgemacht,
so würde auch jenes bald entschieden sein, wor-
über, ich und du, Jeder eine lange Rede gehal-
361 ten haben, ich behauptend die Tugend sei nicht
lehrbar, du sie sei lehrbar. Und der jezige Aus-
gang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich
wie ein Mensch uns anzuklagen und auszula-
chen, und wenn er reden könnte sagen zu wol-
len: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und
Protagoras! du, der du im Vorigen behauptest
die Tugend sei nicht lehrbar, dringst jezt auf
das was dir zuwider ist, indem du zu zeigen
suchst, dafs alles Erkenntnifs ist, die Gerechtig-
keit, die Besonnenheit und die Tapferkeit, auf
welche Weise denn die Tugend am sichersten
als lehrbar erscheinen würde. Denn wenn die

Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntniſs, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar. Jezt aber, wenn sie sich als Erkenntniſs offenbaren wird, worauf du dringst, Sokrates, wäre es ganz wunderbar, wenn sie nicht sollte lehrbar sein. Protagoras wiederum, der damals annahm sie sei lehrbar, scheint jezt das Gegentheil zu betreiben, daſs sie eher fast alles andere sein soll nur nicht Erkenntniſs, und so wäre sie doch am wenigsten lehrbar. Ich nun, Protagoras, indem ich zusehe, wie schreklich uns dieses alles durcheinander geschüttelt wird, das unterste zu oberst, bin voll Eifers die Sache zur Klarheit zu bringen, und ich wünschte, nachdem wir dies durchgegangen, daſs wir weiter zurükgehen möchten auf die Tugend selbst, was sie wohl ist, und dann erst diese Untersuchung aufs neue anfangen ob sie lehrbar ist oder nicht, damit nicht etwa jener Epimetheus, der Hintennachdenker, uns auch in unsern Untersuchungen hinterlistig betrüge, wie er uns schon in der Vertheilung schlecht behandelt hat, wie du sagst. Auch in jener Geschichte hat mir Prometheus, der Vorausdenker besser gefallen, und eben weil ich es mit ihm halte, und auf mein ganzes Leben im Voraus Bedacht nehmen möchte, beschäftige ich mich mit diesen Dingen, und wenn du nur wolltest, möchte ich sie, wie ich auch gleich Anfangs sagte, am liebsten mit dir gemeinschaftlich untersuchen. — Darauf sagte Protagoras: Ich meines Theils, Sokrates, lobe gar sehr deinen Eifer sowohl als deine Art das Gespräch durchzuführen; denn auch im übrigen denke ich kein übler Mensch zu sein, neidisch aber zumal am wenigsten unter allen Menschen. Wie ich denn auch von

dir schon zu Mehreren gesagt, daſs unter allen
mit denen ich zusammentreffe, ich dich ganz
vorzüglich schäze, besonders von Leuten deines
Alters, und ich füge hinzu es wird mich gar
nicht wundern, wenn du einst unter die ge-
hörst, welche berühmt sind wegen ihrer Weis-
heit. Was nun diese Sache betrifft, so wollen
wir, wenn du willst, ein andermal weiter dar-
über sprechen; jezt ist es Zeit auch zu etwas
Anderem zu schreiten. — Gut, sagte ich, so
362 wollen wir es halten, wenn es dir gefällt. Denn
auch für mich ist es schon lange Zeit dorthin zu
gehn, wovon ich schon sagte, und nur um Kal-
lias dem Schönen gefällig zu sein habe ich bis
jezt hier verweilt. Diese Reden wurden ge-
wechselt, und so gingen wir.

LACHES.

Einleitung.

Dieses Gespräch sei unter den kleineren, welche unmittelbar vom Protagoras abhängen, das erste, weil es demselben so nahe ist, daſs es nur als ein Anhang oder eine Erweiterung seines lezten Theiles kann angesehen werden. Von der Tapferkeit nämlich, deren richtigen Begriff aufzufinden die nächste Aufgabe des Laches ist, war auch im Protagoras die Rede gewesen in Beziehung auf die Streitfrage von der Einheit aller Tugenden oder ihrer Verschiedenheit. Protagoras, in Behauptung der lezteren schon durch mehrere Beispiele in die Enge getrieben, hatte sich dennoch, durch einen freilich günstigen Schein bewogen, die Tapferkeit vorbehalten, als eine Ausnahme von jener Gleichheit, als ihrer Natur nach sich von allen unterscheidend, und auch in der Erfahrung sehr oft von den andern getrennt anzutreffen. Wogegen Sokrates gezeigt hatte, daſs wenn darauf gesehen wird wie die Tapferkeit sich in der Erscheinung darstellt als Muth und Kühnheit, diese doch den Namen jener Tugend nur erhielten sofern Sachkenntniſs und Beurtheilung damit verbunden wären, so daſs diese eigentlich das Unterscheidende der Tapferkeit von der Verwegenheit und Tollkühnheit ausmachten, und also auch jene Tugend auf

berechnende Klugheit hinauslaufe. Gegen diesen Erweis hatte sich Protagoras auf eine, wie schon dort bemerkt worden, eigentlich nichtige und ungehörige Art verwahrt, welche sich Sokrates offenbar nur deshalb gefallen lassen, weil die weitere Erörterung auf diesem Wege ihn von dem Ziele, welches er eben vor Augen hatte, allzuweit würde abgeführt haben. Dafür eröfnete er dort die Untersuchung von einer andern Seite, indem er erwies, dafs unter der Voraussezung das Angenehme sei überall das Gute, man auch dem Unangenehmen nur als Mittel zum Angenehmen entgegen gehen dürfe, und also auch die Tapferkeit nichts anderes sein könne als das richtige Abmessen des entfernten Angenehmen gegen das nahe Unangenehme, also Mefskunst, also Verstand und Klugheit. Dieses auf die Hauptfrage des Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend angewendet war der Schlufs des Gespräches; die Frage aber von der Tapferkeit war offenbar hiemit nicht erschöpft, sondern vielmehr so disharmonisch unaufgelöst liegen geblieben, dafs Platon es schwerlich dabei konnte bewenden lassen. Denn die erste Betrachtung hatte er unbeendigt aufgegeben, und von der zweiten war die Voraussezung gar nicht die seinige, in welcher Hinsicht noch überdies auch damalige Leser sich leichtlich so täuschen konnten, wie es späteren begegnet ist. Daher nun dieses kleinere erläuternde Gespräch, in welchem auch was von der Tapferheit gehandelt wird, sich unmittelbar an jene Untersuchungen anschliefst, um sie genauer und mehr aus Platons eignem Gesichtspunkt zu fassen. Daher zuerst dafs Kühnheit in der Erscheinung den Begriff der Tapferkeit nicht erschöpft, indem das Gebiet desselben über das eigentlich

sogenannte furchtbare weit hinausgeht, und nicht minder auch der Widerstand gegen jede Art der Unlust, ja auch gegen die Lust zur Tapferkeit gehört, daſs also Beharrlichkeit eher das Unterscheidende derselben ausdrüken würde. Auf diese Weise berichtiget wird nun die erste Untersuchung des Protagoras wiederholt und zu Ende geführt, daſs nämlich theils nicht jede Beharrlichkeit Tapferkeit sei, auf der andern Seite aber auch nicht etwa nur die für einen gewissen Zwek oder Ausgang verständig berechnete, indem das sittliche Urtheil daſs etwas tapfer sei, weder mit dem Grade der Beharrlichkeit, da es auch eine zu groſse tadelnswürdige gebe, noch auch mit dem Grade der Klugheit in der Berechnung Maaſs halte. Daher überhaupt die Tapferkeit nicht als eine sinnliche Stärke zu denken sei, weil sonst auch den Thieren müſste Tapferkeit zugeschrieben werden, welches Nikias, unstreitig die Meinung des Platon verkündigend, läugnet. Die zweite Frage aber aus dem Protagoras wird nicht eher wieder aufgenommen, bis, um jede Täuschung unmöglich zu machen, jene Voraussezung daſs das Angenehme dem Guten gleichgeltend sei, aufgehoben und ein Unterschied zwischen beiden gesezt ist. Hiezu war nicht leicht ein Vergleichungspunkt besser und faſslicher als die Wahrsagekunst. Denn offenbar wenn alles Sittliche nur Meſskunst des Angenehmen ist: so kann das Wissen, welches die Tugend ausmachen soll, nichts anderes sein als das Vorhersehen des Ausganges und seines wirklichen Lustwerthes. Hievon nun wird die Erkenntniſs des Guten hier gänzlich unterschieden, und dann erst dargethan, daſs sofern auch die Tapferkeit eine solche Erkenntniſs sein soll, sie keine von den andern Tugenden unterschiedene

besondere Tugend sein kann, weil der einzige Eintheilungsgrund, nach dem dieses, wenn man auf den gewöhnlichen Gehalt des Begriffs sieht, geschehen könnte, nämlich der von der Zeit hergenommene, bei sittlichen Dingen nicht in Betracht kommt. Auch hier wird daher das Ergebniſs bestätiget, daſs die Tugend ein Untheilbares ist, und dieselbige Kraft welche die eine hervorbringt, auch alle anderen erzeugen muſs. Indem also über den Begriff der Tapferkeit die Untersuchung fortgesezt wird, werden zugleich die höheren ethischen Ideen welche im Protagoras angelegt waren, nicht nur durch deutlichere Widerlegung des entgegengesezten bestätiget, sondern auch wirklich weiter ausgezeichnet, wenn gleich, wie es in dieser Klasse der Platonischen Gespräche gewöhnlich und den Grundsäzen derselben angemessen ist, nur gleichsam unvermerkt und mit unzusammenhängenden Strichen, damit derjenige allein sie finde, der schon auf den Weg gebracht war sie allenfalls selbst zu erfinden. Denn was in seiner Unschuld Laches über das Wesen der sittlichen Weisheit sagt als Harmonie der Seele und Uebereinstimmung des Wissens und Lebens, dies ist der rechte Schlüssel zu der Platonischen Theorie der Tugend, und wie er es meinen könne, daſs sie eine Erkenntniſs sei oder ein Wissen. Welches beiläufig bemerkt nicht der einzige merkwürdige Fall ist, der die gewöhnliche Behauptung sehr beschränkt, daſs Platon seine Meinung immer durch den Sokrates kund thue, oder sonst durch die als die weiseste sich auszeichnende und den Dialog leitende Person, so nämlich, daſs weder Alles was diese sagt, Platons Meinung ist, da sie auch vieles in die Seele von Andern reden kann um ihre verborgenen Widersprüche

aufzudeken, noch auch nur was sie selbst sagt, sondern auch Manches was sie Andern ohne Widerlegung hingehn läſst, und was der aufmerksame Leser leicht durch den eignen Ton, in welchem es gesagt wird, unterscheidet.

Soviel von dem Hauptinhalte des Gespräches, der freilich dort der äuſseren Einkleidung wegen etwas anders geordnet ist, jedoch nicht so abweichend, daſs irgend jemand die hier angedeuteten Beziehungen auf den Protagoras verkennen wird. Auch zur Erläuterung und Verherrlichung der dialogischen Methode, man erinnere sich wie sehr diese im Protagoras eine Hauptsache war, kommt hier noch Manches vor, unter andern eine sehr deutliche, als Rechtfertiguug vielleicht gegen Miſsverständnisse des Lysis und Protagoras vorgebrachte Erklärung darüber, daſs niemals die Absicht die sein könne nur dem Andern seine Unwissenheit zu zeigen, indem man doch selbst nichts wisse; denn dies ist unstreitig die Bedeutung der Stelle, worin Nikias eben dieses als etwas Verächtliches an dem Laches tadelt. So wie auch die Aeuſserung, daſs es gleichgelten müsse, ob der Belehrende jünger sei oder unberühmter, gewiſs eine Vertheidigung des Platon selbst ist, wegen seiner Behandlung des Lysias sowohl als des Protagoras. Auf solche Einzelheiten den Leser des Platon aufmerksam zu machen kann nicht überflüſsig sein, theils weil sie den Zusammenhang dieser Gespräche noch mehr ins Licht sezen, theils damit er zeitig lerne die Absichtlichkeit des Schriftstellers gehörig zu würdigen.

Dieses durchgängige Anschlieſsen an den Protagoras nun sichert dem Laches unstreitig seinen Plaz in der Reihe der Patonischen Gespräche, ohnerachtet Aristoteles, wo er in seinen

ethischen Werken von der Tapferkeit redet, desselben nirgends deutlich erwähnt. Welches auch nicht zu verwundern ist, und keinen Verdacht erregen kann; denn da er im Allgemeinen die Platonische Ansicht des Guten sowohl als der Tugend bestreitet, so wäre es überflüſsig gewesen, bei Platons Behandlung der einzelnen populären Begriffe und seinen Einwendungen dagegen besonders zu verweilen. Ueberdies aber ist alles Aeuſsere hier so ganz platonisch, ja zum Theil ebenfalls aus dem Zusammenhange mit dem Protagoras zu erklären, daſs wohl Keinem von keiner Seite irgend ein Zweifel übrig bleiben kann. Der Reichthum des Beiwerkes, der Wechsel der Redenden, die Anwesenheit stummer Personen ist ganz wie Fortsezung des Protagoras. Und was die Wahl der Personen betrifft, so stimmen Lysimachos der Sohn des Aristeides und Melesias, der Sohn jenes Thukydides der lange Zeit mit vielem Verstande dem Perikles das Gegengewicht hielt, sehr genau zu der im Protagoras zuerst aufgestellten Bemerkung, daſs die gröſsten Staatsmänner dennoch des Bildens zu ihrer Kunst unfähig gewesen. Offenbar sind sie auch zugleich da zur Vertheidigung der Jugend durch eine fast komisch gehaltene Darstellung des zwar gutmeinenden aber unfähigen und geistlosen Alters, und um zu zeigen wie ganz nichtig solche Vorwürfe sind, da das ganz hohe Alter, am meisten wenn es auf nichts anderes stolz zu sein hat, auch Männer von den reifsten Jahren, wie Lysimachos es hier dem Sokrates macht, herablassend als Jünglinge zu behandeln pflegt. Bei der Wahl der übrigen Personen ſcheint eine allgemeine Absicht gewesen zu sein, den Vorwurf abzuwälzen, als ob sich der Platonische Sokrates nur gegen Knaben

und Sophisten zu brüsten verstehe. Darum sind die Knaben zwar hier, aber stumm, und die eigentlichen Unterredner Edle von den ersten ihres Gleichen, mit denen Sokrates von demjenigen redet, was sie billig verstehen sollten, von der Tapferkeit, nämlich mit Heerführern. Von welchen Laches vor anderen mag gewählt worden sein zur Verherrlichung des Sokrates als dessen Kriegsgefährte und Augenzeuge seiner Tapferkeit. Dem Nikias aber, von welchem Plutarchos sagt, er sei von Natur der Verwegenheit und den übermüthigen Hofnungen abgeneigt gewesen, und habe nur durch glükliche Erfolge im Kriege die angebohrene Furchtsamkeit bedekt, diesem ziemte es besonders die ungewöhnliche Meinung von der Tapferkeit zu vertheidigen, welche sie mehr zu einer Sache der Einsicht und des Verstandes macht. Nur die zu ausführliche Behandlung der ersten Frage über das Waffenkunststük, und die ganz artige aber doch wenig hergehörige Erzählung von dem Sichelspeere des völlig unbekannten Stesilaos ist nicht recht zu verstehen; und es möchte sich schwerlich eine andere Auskunft darüber geben lassen, als daſs sie ein üppiges Uebermaaſs ist von jenem Scherz, welcher wie im Phädros gesagt wird, jeder Schrift nothwendig muſs beigemischt sein.

LACHES.

LYSIMACHOS. MELESIAS. NIKIAS. LACHES. DIE SÖHNE DES LYSIMACHOS UND MELESIAS. SOKRATES.

178 LYSIM. Gesehen habt ihr nun, o Nikias
und Laches, den Mann in voller Bewaffnung
fechten; weshalb aber wir, ich und Melesias,
euch ersucht haben mit uns ihm zuzusehen, dies
sagten wir euch gleich damals nicht, wollen es
euch aber jezt sagen. Denn mit euch glauben
wir freimüthig reden zu dürfen. Manche freilich
verlachen nur dergleichen; und wenn Jemand
sie zu Rathe zieht, so sagen sie nicht was
sie denken, sondern den Fragenden errathend
reden sie etwas anderes gegen ihre Meinung.
Euch aber glauben wir nicht nur tüchtig zu der
Sache Beurtheilung, sondern auch, daſs nachdem
ihr sie beurtheilt, ihr aufrichtig sagen
werdet, was ihr denkt, und so haben wir euch
mit zu unserer Berathung genommen, über das
was wir euch eröfnen wollen. Worüber ich
aber schon so lange so vieles vorrede, das ist
179 folgendes. Diese hier sind unsere Söhne, der
da ist dessen, nach seinem Groſsvater Thukydi-

des genannt; der meinige aber hier führt ebenfalls den groſsväterlichen Namen meines Vaters, denn der heiſst Aristeides. Für diese nun haben wir beschlossen so gut als möglich zu sorgen, und nicht, wie die Meisten es machen, nun sie halb erwachsen sind, sie gehn und thun zu lassen was sie wollen, sondern vielmehr nun erst recht anzufangen die möglichste Sorgfalt auf sie zu wenden. Da wir nun wissen, daſs auch ihr Söhne habt: so glauben wir, wenn irgend Jemand, werdet gewiſs ihr darauf gesonnen haben, auf welche Art behandelt sie am besten gedeihen werden. Solltet ihr aber etwa nicht sehr auf diese Sache gedacht haben: so wollen wir euch ermahnen, sie nicht zu vernachläſsigen, und euch auffordern gemeinschaftlich mit uns Sorge zu tragen für die Söhne. Weshalb wir nun dieses beschlossen, o Laches und Nikias, müſst ihr hören, wenn es auch etwas ausführlicher sein sollte. Wir nämlich speisen zusammen, ich und Melesias, und unsere Knaben mit uns. Wie ich nun gleich Anfangs gesagt, wir wollen freimüthig zu euch reden. Jeder von uns nämlich hat von seinem Vater zwar viele schöne Thaten zu erzählen, theils welche sie im Kriege gethan haben, theils welche im Frieden, sowohl der Bundesgenossen Angelegenheiten verwaltend als auch der Stadt; eigne Thaten aber von sich selbst hat keiner von uns den Jünglingen zu erzählen. Deswegen also schämen wir uns vor diesen, und klagen auch unsere Väter an, daſs sie uns nachdem wir herangewachsen nach Gutdünken leben lieſsen, selbst aber nur fremde Angelegenheiten verwalteten. Diesen Jünglingen aber halten wir das Beispiel vor, und sagen ihnen, daſs wenn sie sich vernachläſsigen und uns nicht gehorchen, sie auch

werden unberühmt bleiben, würden sie aber Fleiſs anwenden, so könnten sie vielleicht der Namen sich werth machen, welche sie führen. Sie nun versprachen zu gehorchen, und wir denken darauf, was diese wohl lernen und üben müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns also einer auch auf diese Kunst gewiesen, daſs es wohl einem Jünglinge anständig wäre fechten zu lernen in voller Bewafnung, und hat uns dazu diesen gerühmt, welchen ihr eben gesehen habt, sich in seiner Kunst zeigen und uns geheiſsen, ihm zuzuschauen. Wir aber glaubten, wir müſsten nicht nur selbst kommen ihn zu sehen, sondern auch euch mitnehmen als Mitzuschauer zunächst, dann aber auch als Mitberather und Theilnehmer, wenn ihr wollt, an der Sorge für die Söhne. Dieses ist, was wir euch anvertrauen wollten. Jezt also ist eure Sache Rath zu ertheilen, sowohl wegen dieser Kunst, ihr mögt nun meinen daſs
180 sie erlernt werden müsse oder nicht, als auch übrigens wenn ihr uns für einen jungen Mann eine Kunst anzurühmen habt oder eine Wissenschaft, so auch wegen eurer Gemeinschaft mit uns, zu sagen was ihr thun wollt.

Nik. Ich meines Theils, o Lysimachos und Melesias, lobe nicht nur eure Gesinnung, sondern bin auch bereit mit euch Gemeinschaft zu machen; ich glaube aber dasselbe auch von Laches.

Laches. Und ganz richtig glaubst du, o Nikias. Denn was Lysimachos eben sagte von seinem und des Melesias Vater, das scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, nicht nur über jene, sondern auch über uns, und Alle, welche die öffentlichen Geschäfte verwalten, indem Allen fast dasselbe begegnet, was er sagt, sowohl

was ihre Kinder betrifft als alle andere eignen Angelegenheiten, daſs diese nämlich hintangesezt und nachläſsig betrieben werden. Dieses also war sehr gut gesagt, o Lysimachos; daſs du aber uns zu Mitberathern wegen der Erziehung dieser Jünglinge berufest, den Sokrates hier aber nicht berufest, darüber wundere ich mich, da er zuförderst zu deiner Zunft gehört, und dann auch sich immer da aufhält, wo etwas von dem zu finden ist was du suchst, irgend eine den Jünglingen anständige Wissenschaft oder Kunst.

Lysim. Wie sagst du, o Laches? Läſst Sokrates sich dergleichen irgend angelegen sein?

Lach. Allerdings, o Lysimachos.

Nik. Dieses kann auch ich bezeugen nicht minder als Laches. Denn auch mir selbst hat er nur neulich einen Mann zugeführt, als Lehrer für meinen Sohn in der Tonkunst, des Agathokles Schüler, den Damon, einen gar vortreflichen Mann in der Tonkunst nicht nur, sondern auch worin du sonst willst, ganz gemacht zum lehrreichen Umgang für solche Jünglinge.

Lysim. Meine Altersgenossen und ich, o Sokrates, Nikias und Laches, wir sind wenig mehr bekannt mit den Jüngeren, da wir uns gar viel zu Hause aufhalten unseres Alters wegen. Wenn also auch du, o Sohn des Sophroniskos, diesem deinem Zunftgenossen etwas gutes zu rathen hast, so rathe. Auch geziemt es dir so, da du schon vom Vater her mir befreundet bist; denn immer waren ich und dein Vater Freunde und Vertraute, und er ist eher gestorben als er einen Zwist mit mir gehabt hätte. Ueberdies kommt mir jezt eine Erinnerung von dem was diese sagen. Denn wenn die

Knaben zu Hause unter einander reden, erwäh-
nen sie oft des Sokrates und rühmen ihn sehr,
noch nie indeſs habe ich sie befragt, ob sie
181 wohl den Sohn des Sophroniskos meinen. Sagt
also, ihr Kinder, ist dieses der Sokrates dessen
ihr immer erwähnt?

Kn. Allerdings, o Vater, ist es dieser.

Lysim. Sehr gut, bei der Here, o Sokrates, daſs du so deinem Vater, dem treflichen Manne, Ehre bringst, schon an sich besonders, aber auch weil nun das deinige auch uns eignen wird, so wie das unsrige dir.

Lach. Wahrlich, o Lysimachos, lasse ja den Mann nicht los. Ich meines Theils habe ihn auch anderswo schon gesehen nicht nur seinem Vater Ehre bringen, sondern auch seinem Vaterlande. Denn bei der Flucht vor Delion ging er mit mir zurük, und ich versichere dich, wenn die Uebrigen sich hätten so beweisen wollen, unsere Stadt wäre damals bei Ehren geblieben, und hätte nicht einen so schmählichen Sturz erlitten.

Lysim. O Sokrates, dieses ist ein schönes Lob, welches dir jezt ertheilt wird von glaubwürdigen Männern, zumal in dem, weshalb sie dich loben. Sei also versichert, daſs es mich freut dieses zu hören, deines guten Rufes wegen, und daſs ich mich zu denen zähle, welche dir am meisten wohlwollen. Und schon eher zwar hättest du von selbst fleiſsig zu uns kommen sollen und uns zu den deinigen rechnen: nun aber von heute an, da wir einander bekannt geworden, thue ja nicht anders, sondern halte dich zu uns, und lerne auch du uns kennen und diese Jüngeren, damit auch Ihr unsere Freundschaft fortsezet. Dies thue also von selbst, und auch wir wollen dich dessen öfter wieder erin-

nern. Darüber aber, wovon wir anfingen, was sagt ihr? was dünkt euch? ist die Kunst den Jünglingen erspriefslich in der schweren Bewaffnung fechten zu lernen oder nicht?

Sok. Sowohl hierin, o Lysimachos, will ich versuchen dir zu rathen, wenn ich nur kann, als auch alles Andere, wozu du mich einladest, will ich thun. Das schiklichste aber dünkt mich zu sein, dafs ich als der Jüngste und Unerfahrenste von diesen zuerst sie höre, was sie meinen, und von ihnen lerne, wenn ich aber etwas anderes habe aufser dem von ihnen gesagten, dann erst es ihnen vortrage, und sie und dich überzeuge. Also, o Nikias, warum redest du nicht zuerst unter uns?

Nik. Nichts hindert mich, o Sokrates. Mich nämlich dünkt auch diese Kunst zu verstehen könne jungen Männern in vieler Art nüzlich sein. Denn schon dieses ist nicht übel, dafs sie unterdefs nicht eine andere Beschäftigung treiben, von denen, welche junge Leute zu lieben pflegen in der Mufse, sondern diese, wodurch doch ihr Körper nothwendig an Stärke gewinnen mufs. Denn diese Leibesübung ist nicht schlechter als irgend eine andere, noch geringere Anstrengungen erfordernd, und zugleich gehört sich für einen anständigen Mann vor allen andern diese und das Reiten. Denn auf den Kampf, worin wir ja Künstler sein sollen, und den wir wirklich zu bestehen haben, 182
üben sich doch nur die, welche sich mit diesen im Kriege zu handhabenden Werkzeugen üben. Ferner kann diese Kunst ihnen auch vortheilen in der Schlacht selbst, wenn sie in geschlossener Ordnung fechten sollen mit vielen andern. Ihr gröfster Nuzen aber zeigt sich erst dann, wenn die Glieder sich trennen und schon der

Einzele gegen den Einzelen entweder verfolgend den sich vertheidigenden zusezen, oder auch fliehend gegen den, der ihn angreift, sich selbst vertheidigen soll. Alsdann kann wohl nicht leicht, wer dieses versteht, von Einem bezwungen werden, vielleicht auch nicht von Mehreren, sondern dürfte überall die Oberhand haben. Ferner fodert dies auch auf zum Streben nach einer andern edlen Kunst. Denn Jeder, welcher gelernt hat in voller Bewafnung zu fechten, wird auch Verlangen tragen nach der verwandten Kunst der Schlachtordnung, und wer diese erlangt hat und Ehre darin sucht, der wird dann gewiſs zu allem, was noch sonst dem Heerführer nöthig ist, fortschreiten. Und so ist schon offenbar, wie anständig und einem Manne höchst nüzlich zu lernen und zu üben die hieran hängenden Künste und Kenntnisse sind, zu denen diese der Anfang sein kann. Noch ein nicht Geringes aber wollen wir hinzufügen, daſs nämlich diese Kenntniſs einen Jeden im Kriege muthiger und tapferer als er sonst wäre machen wird. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, obgleich es Menschen geringfügiger dünken möchte, daſs durch sie auch ein Mann in besserem Anstande sich zeigt, grade da, wo er durch seinen Anstand den Feinden noch furchtbarer erscheint. Mich also, o Lysimachos, dünkt, wie ich sage, daſs die Jünglinge dieses erlernen müssen, und auch weshalb es mich dünkt habe ich hiemit ausgesprochen. Was aber Laches etwa anderes hierüber meint, wünsche ich nun selbst auch zu hören.

Lach. Zwar ist es bedenklich, o Nikias, von welcher Kunst es auch sei, zu sagen, daſs man sie nicht lernen solle. Denn auch alles zu

wissen scheint gut zu sein, und so auch dieses
Fechterstük, wenn es eine Kunst ist, wie diejeni-
gen die es lehren behaupten, und auch Nikias
sagt, mufs man es lernen. Ist es aber keine
Kunst, sondern betrügen uns nur, die es zu leh-
ren verheifsen, oder ist es zwar eine Kunst aber
von gar keinen ernsthaften Werth, wozu sollte
man sie denn wohl lernen? Ich spreche aber
hierüber so in der Hinsicht, weil ich glaube die-
ses würde, wenn es etwas wäre, den Lakedämo-
niern nicht entgangen sein, denen ja nichts an-
deres fast anliegt im Leben, als dasjenige zu ler-
nen und zu üben, was gelernt und geübt ihnen
Uebermacht verschaffen kann über Andere im
Kriege. Wäre es ihnen aber auch entgangen, so
würde doch den Lehrern dieser Kunst eben das
nicht entgangen sein, dafs Jene am meisten un- 183
ter allen Hellenen sich dieser Dinge befleifsigen,
und dafs wer von ihnen deshalb geachtet wäre,
auch bei den andern desto mehr Geld gewinnen
müfste, eben wie ein Tragödiendichter der bei
uns geachtet ist. Denn gewifs wer eine Tragö-
die schön gedichtet zu haben glaubt, der wird
nicht rund um Attika in andern Städten herum-
ziehend sie zur Schau geben, sondern er kommt
geradezu hieher und stellt sie bei uns zur Schau,
wie billig. Diese Fechtkünstler aber sehe ich,
dafs sie Lakedämon für ein unzugängliches Hei-
ligthum halten und es auch nicht mit der Fufs-
spize betreten, sondern sich lieber bei allen an-
dern zeigen, am liebsten aber bei denen, welche
selbst gestehen, dafs Viele ihnen überlegen sind,
was den Krieg betrifft. Ferner, o Lysimachos,
bin ich schon mit nicht gar Wenigen von diesen
zusammen gewesen bei der That selbst, und habe
gesehen was sie werth sind. Aber auch daraus
können wir dieses beurtheilen, dafs, recht als

müſste es so sein, niemals irgend einer von diesen Fechtkünstlern ein berühmter Mann geworden ist im Kriege, da doch sonst überall die berühmten aus denen herkommen, welche sich jeder Sache besonders befleiſsigen, diese aber wie es scheint sind hierin vor allen andern sehr unglüklich gewesen. Ja auch diesen Stesilaos, den ihr mit mir vor einer so groſsen Volksmenge sich zeigen gesehn habt und so vieles von sich rühmen als er gerühmt hat, den habe ich anderwärts schon besser gesehen ganz der Wahrheit nach, wo er sich wahrhaft zeigte, aber eben nicht gern. Als nämlich das Schiff, auf welchem er sich befand, mit einem Frachtschiff zusammenstieſs, so focht er mit einem Sichelspeer, einem sonderlichen Gewehr, wie auch er sonderlich war vor den Uebrigen. Sonst nun verdient wohl nichts von dem Manne erzählt zu werden, doch aber dieses Kunststück mit der Sichel an dem Speer wie es ablief. Indem er nämlich damit herumfocht faſste er irgendwo an dem Takelzeug des Schiffes, und blieb hängen. Nun zog Stesilaos daran um ihn loszumachen und konnte nicht. Die Schiffe aber gingen einander vorbei. Anfangs nun lief er längs dem Schiffe seinen Speer festhaltend ihm nach, als aber jenes Schiff schon vorüber war vor dem seinigen und ihn nun mitzog, weil er seinen Speer halten wollte, so lieſs er den Speer allmählich nach durch die Hand, bis er nur noch die äuſserste Spize am untern Ende hielt. Da war nun groſs Gelächter und Geklatsch unter denen auf dem Frachtschiff schon über diese Stel-
184 lung, hernach aber als ihm einer einen Stein vor die Füſse auf das Verdek warf, und er den Speer loslieſs, dann konnten auch die auf dem Kriegsschiffe das Lachen nicht mehr halten, als

sie an dem Frachtschiffe hängen sahen jenen Sichelspeer. Vielleicht also kann zwar dennoch etwas an der Sache sein, wie auch Nikias sagt, was ich aber daran gefunden habe war nicht besser als dieses. Wie ich also schon anfangs sagte, hat es so wenigen Nuzen wenn es eine Kunst ist, oder ist es gar keine, und sie geben es nur dafür aus: so ist es wohl nicht der Mühe werth es zu lernen. Daher nun dünkt mich, wenn einer der nicht viel Muth hätte glaubte dieses verstehen zu müssen und sich dadurch dreist machen ließse, so würde nun um so offenbarer werden wie er war, ein Tapferer aber würde, von allen Menschen beobachtet, auch wenn er nur um ein Weniges fehlte groſsen Tadel davon tragen; denn neiderwekend ist es sich einer solchen Wissenschaft zu rühmen. So daſs Jeder der nicht, ich weiſs nicht wie sehr sich auszeichnet vor Andern in der Tapferkeit, unmöglich vermeiden kann lächerlich zu werden, wenn er sich dafür ausgiebt diese Wissenschaft zu besizen. Solche Bewandniſs dünkt es mich zu haben, o Lysimachos, mit dem Bestreben um diese Kunst. Du muſst aber, wie ich dir gleich sagte, auch den Sokrates hier nicht loslassen, sondern ihn bitten Rath mitzutheilen, was ihn dünkt von der vorliegenden Sache.

Lysim. Darum bitte ich dich allerdings, o Sokrates; zumal unsere Sache mir gleichsam noch eines Schiedsrichters zu bedürfen scheint. Denn wenn diese beiden übereinstimmten, so würde es dessen weniger bedürfen; nun aber, wie du siehst, Laches für die entgegengesezte Seite gestimmt hat als Nikias, so ist es sehr dienlich auch dich noch zu hören, welchem von den Männern du beistimmst.

Sok. Wie also, o Lysimachos? welches

von beiden die Meisten unter uns billigen, das willst du annehmen?

Lysim. Wie sollte es einer denn auch wohl anders machen, o Sokrates?

Sok. Würdest auch du, o Melesias, es so machen? Und wenn von Kampfspielen in Beziehung auf deinen Sohn die Frage wäre, auf welches er sich üben sollte, würdest du den Mehresten von uns glauben, oder dem der von einem guten Lehrer in Leibesübungen unterrichtet wäre, oder sie auch selbst geübt hätte.

Meles. Diesem wohl natürlich, o Sokrates.

Sok. Dem würdest du wohl mehr glauben als uns allen Vieren?

Meles. Vielleicht wohl.

Sok. Denn nach der Kenntnifs der Sache meine ich mufs man entscheiden, nicht nach der Zahl, was gut soll entschieden werden.

Meles. Wie sollte man nicht?

Sok. Also auch jezt müssen wir zuerst dieses untersuchen, ob einer von uns kunstverständig ist in dem worüber wir Rath pflegen, oder
185 nicht, und ist es einer, alsdann diesem folgen, wäre es auch nur Einer, die Andern aber lassen; ist es aber keiner, dann einen andern suchen. Oder glaubt ihr, du und Lysimachos, jezt nur eine Kleinigkeit zu wagen und nicht vielmehr dasjenige was das gröfste ist unter allem Unsrigen? Denn je nachdem die Söhne tüchtig gerathen oder im Gegentheil, wird auch das ganze Hauswesen des Vaters so verwaltet werden, wie die Söhne gerathen sind.

Meles. Sehr richtig gesprochen.

Sok. Viele Vorsicht mufs also hiebei gebraucht werden.

Meles. Allerdings.

Sok. Wie also würden wir was ich eben

sagte untersuchen, wenn wir beurtheilen wollten, wer von uns in einem Kampfspiele der kunstverständigste wäre? Nicht wer es gelernt und geübt hat? und wer auch tüchtige Lehrer gehabt hat in eben dieser Kunst?

Meles. So scheint es mir wenigstens.

Sok. Nicht auch noch eher, was denn das eigentlich ist, worin wir nach Lehrern fragen?

Meles. Wie meinst du dieses?

Sok. So wird es vielleicht deutlicher werden. Es dünkt mich nicht, daſs wir uns anfänglich darüber verständiget haben, was es eigentlich ist, worüber wir berathschlagen und untersuchen, wer von uns darin kunstverständig ist und dazu gute Lehrer gehabt hat, und wer nicht.

Nik. Ist denn nicht, o Sokrates, die Frage von dem Fechten in voller Bewafnung, ob die jungen Männer es lernen sollen oder nicht?

Sok. Allerdings freilich, o Nikias; aber wenn einer wegen eines Mittels für die Augen überlegt, ob er es aufstreichen soll oder nicht, glaubst du seine Berathschlagung betreffe die Arznei oder die Augen?

Nik. Die Augen.

Sok. Also auch wenn Jemand überlegt, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht, und wann, dann berathschlagt er wohl über das Pferd und nicht über den Zaum?

Nik. Gewiſs.

Sok. Also mit einem Worte, wenn Jemand etwas eines Anderen wegen überlegt, so betrifft seine Berathung dasjenige, um deswillen er überlegt, nicht das, was er um eines andern willen suchte.

Nik. Nothwendig.

Sok. Also müssen wir auch in Absicht des

Rathgebers unsersuchen, ob er kunstverständig ist in der Behandlung dessen, um deswillen wir unsere Untersuchung anstellten.

Nik. Freilich wohl.

Sok. Und nicht wahr, jezt sagen wir, daſs wir, ob eine Kunst soll gelernt werden, überlegen, um der Seele der Jünglinge willen.

Nik. Ja.

Sok. Wenn also Jemand von uns kunstverständig ist in Behandlung der Seele, und geschikt diese gut zu behandeln, und darin gute Lehrer gehabt hat, den müssen wir suchen.

Lach. Wie doch, o Sokrates? Hast du noch nie solche gesehen, welche ohne Lehrer kunstreicher geworden sind in manchen Dingen, als mit Lehrern?

Sok. Wohl habe ich, o Laches, denen du aber gewiſs nicht würdest trauen wollen, wenn sie behaupten gute Künstler zu sein, wofern sie dir nicht ein Werk ihrer Kunst zu zeigen haben, das gut gearbeitet ist, und wohl mehr als eins.

Nik. Darin hast du sehr Recht.

186 Sok. Auch wir also, o Laches und Nikias, müssen da Lysimachos und Melesias uns zur Berathung ihrer Söhne wegen gerufen haben, deren Seelen sie so treflich als möglich zu bilden bestrebt sind, ihnen zeigen, wenn wir Lehrer gehabt zu haben behaupten, wer sie sind, daſs sie selbst zuerst tüchtige Männer gewesen und vieler jungen Männer Seelen gut gebildet haben, hernach auch, daſs sie uns so gelehrt haben; oder wenn einer von uns sagte, einen Lehrer habe er zwar nicht gehabt, so müſste doch auch dieser seine Werke anführen können, und zeigen, welche Athener oder Fremde, Knechte oder Freie durch ihn eingeständlich sind gut geworden. Wenn aber nichts hiervon sich bei

uns findet: so müssen wir diese heifsen Andere zu suchen, nicht aber an befreundeter Männer Söhnen die Gefahr wagen sie zu verderben und so den härtesten Vorwurf uns zuziehen von denen die uns so nahe sind. Ich nun, o Lysimachos und Melesias, erkläre zuerst was mich betrifft, dafs ich keinen Lehrer hierin gehabt habe, wiewohl ich der Sache nachtrachte schon seit meiner Jugend. Allein ich hatte nicht den Sophisten ihren Lohn zu bezahlen, welche doch allein verhiefsen im Stande zu sein mich zu einem treflichen und edlen Manne zu machen; selbst aber die Kunst zu erfinden bin ich noch unvermögend für izo. Wenn aber Nikias oder Laches sie erfunden haben oder gelernt will ich mich nicht wundern, denn sowohl an Gelde sind sie vermögender als ich, so dafs sie sie von Andern können erlernt haben, als auch zugleich älter um sie schon erfunden zu haben. Deshalb dünken sie mich wohl tüchtig zu sein einen Menschen zu bilden, sonst würden sie auch nicht so dreist etwas behauptet haben von den Uebungen, welche einem Jünglinge nüzlich sind oder nicht, wenn sie nicht sich selbst vertrauten, dafs sie es genugsam verständen. Im Uebrigen also glaube ich ihnen, nur dafs sie verschiedener Meinung sind wundert mich. Dieses bitte ich dich daher meinerseits, o Lysimachos, so wie eben Laches dir zuredete mich nicht loszulassen sondern zu fragen, so ermahne ich nun dich, doch ja den Laches nicht loszulassen noch auch den Nikias, sondern frage sie und sprich zu ihnen: Sokrates behauptet dafs er nichts von der Sache versteht, und nicht tüchtig ist zu entscheiden welcher von euch das Richtige sage, denn er selbst sei weder Erfinder noch Ausgelernter in irgend etwas hieher gehörigem. Ihr

aber, o Laches und Nikias, sagt uns doch Jeder wer der gröſste Meister ist in der Erziehung der Jünglinge mit dem ihr umgegangen seid, und ob ihr was ihr wiſst erlernt habt oder selbst erfunden, und wenn erlernt, wer eines Jeden Lehrer gewesen ist und welche sonst noch Künstler derselben Art sind, damit wenn ihr nicht Muſse habt vor den Angelegenheiten der Stadt wir zu Jenen gehen können, und sie durch
187 Geschenke oder Bitten oder beides überreden sich unserer und eurer Söhne anzunehmen, damit diese nicht schlecht gerathend ihren Voreltern Schande bringen. Wenn ihr aber selbst Erfinder hierin seid, so zeigt uns Beweise, welche Andere ihr schon durch eure Sorgfalt habt zu Edlen und Guten gemacht. Denn wollt ihr etwa jezt erst anfangen zu erziehen, so möget ihr wohl erwägen, daſs ihr nicht am Karier den Versuch macht, sondern an euren und eurer Freunde Söhnen, damit es euch nicht nach jenem Sprüchwort ergehe vom Töpfer, der beim Fasse anfängt. Saget also was hievon bei euch zutrifft und zu finden ist, und was nicht. Dieses, o Lysimachos, erforsche von ihnen und laſs die Männer nicht los.

Lysim. Sehr wahr, ihr Männer, dünkt mich Sokrates gesprochen zu haben. Ob aber ihr Willens seid euch hierüber fragen zu lassen und Rede zu stehen, das müſst ihr selbst beurtheilen, o Nikias und Laches. Denn mir und dem Melesias würde es offenbar erfreulich sein, wenn ihr Alles was Sokrates fragt ordentlich durchgehen wolltet. Fing doch von Anfang meine Rede damit an, daſs wir deshalb euch zur Rathschlagung berufen hätten, weil wir glaubten ihr würdet euch dieses haben angelegen sein lassen, wie zu vermuthen war nicht nur an sich schon,

sondern noch mehr, weil eure Söhne beinahe dasselbe Alter haben wie die unsrigen zur Erziehung. Wofern ihr also nicht etwas dagegen habt, so sprecht und überlegt gemeinschaftlich mit dem Sokrates gegenseitig euch anhörend und antwortend. Denn auch darin hat er recht gesprochen, daſs wir jezt über das gröſste berathschlagen unter allem Unsrigen. Seht also zu, ob ihr glaubt so thun zu müssen.

Nik. O Lysimachos, ich sehe wohl daſs du in der That den Sokrates nur von seinem Vater her kennst, mit ihm selbst aber nicht umgegangen bist, auſser als er noch ein Knabe war, wenn er da etwa unter den Zunftgenossen seinen Vater begleitend dir in die Nähe gekommen oder im Tempel oder bei einer andern Versammlung der Zunft; seitdem er aber älter geworden hast du den Mann noch gar nicht angetroffen, das ist offenbar.

Lysim. Wie so doch, o Nikias?

Nik. Du scheinst gar nicht zu wissen, daſs
wer der Rede des Sokrates nahe genug kommt,
und sich mit ihm einläſst ins Gespräch, unver-
meidlich, wenn er auch von etwas ganz anderem
zuerst angefangen hat zu reden, von diesem so
lange ohne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn
da hat, daſs er Rede stehen muſs über sich selbst,
auf welche Weise er jezt lebt, und auf welche
er das vorige Leben gelebt hat; wenn ihn aber
Sokrates da hat, daſs er ihn dann gewiſs nicht 188
eher herausläſst, bis er dies Alles gut und gründ-
lich untersucht hat. Ich nun bin schon mit ihm
bekannt, und weiſs daſs man dieses nothwendig
von ihm leiden muſs; ja auch daſs es mir selbst
begegnen wird weiſs ich sehr wohl. Gern aber,
o Lysimachos, lasse ich mich ein mit dem
Manne. Denn ich halte es nicht für etwas

übles darauf zurükgeführt zu werden, wo wir etwa nicht schön gehandelt haben oder noch handeln; sondern ich glaube vielmehr, daſs nothwendig derjenige weiser werden muſs für sein nachheriges Leben, der dieses nicht scheut, sondern es wünscht nach dem Solon, und gern lernen will so lange er lebt, nicht aber meint daſs das Alter ihm schon von selbst den Verstand mitbringen werde. Mir also ist es weder ungewohnt noch unangenehm vom Sokrates geprüft zu werden, vielmehr wuſste ich es fast schon lange voraus, daſs von den Knaben nicht die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst. Wie gesagt also, an meinem Theil hindert nichts daſs wir uns mit dem Sokrates unterreden, wie er es selbst will; den Laches aber befrage wie er hierüber gesonnen ist.

Lach. Sehr einfach, o Nikias, ist meine Weise in Absicht solcher Reden, oder wenn du willst nicht einfach sondern zwiefach; denn ich könnte einem scheinen ein Freund davon zu sein, und auch wiederum ein Feind. Wenn ich nämlich über die Tugend oder über irgend eine Art der Weisheit einen Mann reden höre, der wirklich ein Mann ist und der Reden werth welche er spricht, dann freue ich mich über die Maaſsen zugleich den Redenden und seine Reden betrachtend, wie beide zusammen gehören und stimmen; und ein solcher scheint mir eigentlich ein musikalischer Mann zu sein nach der schönsten Harmonie gestimmt, nicht zur Leier oder sonst einem Werkzeuge des Spiels, sondern fürs Leben wahrhaft in sich selbst gestimmt um in einem reinen Tone zu leben im Einklang der Worte mit den Werken, ächt dorisch, nicht jonisch, auch glaube ich nicht phry-

gisch oder lydisch, sondern nach jener als der
einzigen ächt hellenischen Tonart. Ein solcher
also macht mich erfreut wenn er nur den Mund
öfnet, und dafs ich Jedem als ein Freund der
Reden erscheine, so gern nehme ich Alles an
was er redet. Wer aber hiervon das Gegentheil
an sich zeiget, der ist mir nur um so mehr zu-
wider, je besser er mir zu reden scheint, und
macht dafs ich als ein Redefeind erscheine. Von
des Sokrates Reden nun habe ich noch keine Er-
fahrung, sondern zuerst habe ich wie es scheint
seine Thaten erproben gesollt; und in denen
habe ich ihn wohl würdig befunden auch Schö-
nes zu reden mit aller Freimüthigkeit. Ward
ihm nun auch dieses, so freue ich mich mit ihm
und möchte gern von einem solchen geprüft
werden und es mich nicht verdriefsen lassen zu
lernen. Sondern auch ich stimme dem Solon bei, 189
nur noch mit einem Zusaz, ich wünsche näm-
lich alt zu werden vieles noch lernend, jedoch
nur von Guten. Denn dieses mag er mir nach-
geben dafs auch der Lehrer ein guter sei, damit
ich nicht ungelehrig erscheine ungern lernend.
Ob aber der Lehrende jünger ist, oder noch kei-
nen Ruf hat, oder was er von dieser Art sonst an
sich hat, das soll mich nicht kümmern. Dir
also, o Sokrates, erbiete ich mich, dafs du mich
prüfen und belehren mögest worin du willst,
und auch wiederum lernen was ich weifs. So
stehest du bei mir seit jenem Tage, an welchem
du mit mir die Gefahr bestanden, und einen Be-
weis deiner Tugend gegeben hast, wie ihn der-
jenige geben mufs der ihn recht geben will.
Sage also was du Lust hast und rechne unser
Alter dabei für nichts.

Sok. Euch, scheint es, werden wir nicht
beschuldigen können, dafs ihr eures Theils nicht

bereit gewesen wäret mit zu berathschlagen und mit zu untersuchen.

Lysim. Nun also beruht die Sache auf uns, o Sokrates, denn dich rechne ich für einen der unsrigen. So untersuche nun an meiner Statt zum Besten der Jünglinge, was wir von diesen Männern zu erforschen haben, und pflege Rath mit ihnen im Gespräch. Denn ich vergesse schon Alters wegen gar vieles, was ich im Sinn gehabt hatte zu fragen, und so auch was ich gehört habe; kommen aber gar andere Reden zwischen ein, so behalte ich fast nichts mehr. Ihr also redet und handelt allein dasjenige ab unter euch, was wir euch vorgelegt haben; ich aber will zuhören, und nachdem ich gehört mit dem Melesias dasjenige thun, was euch gut dünkt.

Sok. Wir werden wohl, o Nikias und Laches, dem Lysimachos und Melesias gehorchen müssen. Was wir nun so eben uns vorsezten zu untersuchen, wer nämlich unsere Lehrer gewesen sind in dieser Kunst, oder welche Andere wir schon besser gemacht haben, hierüber uns selbst zu prüfen wäre gewiſs auch nicht übel; aber ich glaube die folgende Untersuchung wird uns zu demselbigen Ziele führen, und fängt eher fast noch etwas höher hinauf an. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, daſs es einem andern einwohnend dieses besser macht dem es einwohnt, und zugleich im Stande sind zu bewirken daſs es jenem einwohne: so ist doch offenbar daſs wir wenigstens dasjenige kennen müssen, worüber wir Rath geben sollen, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben könne. Vielleicht indeſs versteht ihr noch nicht was ich meine, so aber werdet ihr es besser verstehen. Wenn wir wissen, das Sehen, den Augen

einwohnend, mache diejenigen besser denen es einwohnt, und zugleich im Stande sind zu bemerken, daſs es den Augen beigebracht werde: so kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, 190
was es ist, über welches wir Rath geben sollen wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Denn wenn wir auch dieses nicht einmal wüſsten, was das Sehen ist oder das Hören, so hat es gute Wege, daſs wir taugliche Rathgeber und Aerzte sein könnten für Augen und Ohren, auf welche Weise Jemand Gehör und Gesicht am besten erlangen könnte.

Lach. Richtig ist, was du sagst, o Sokrates.

Sok. Haben nun nicht, o Laches, auch jezt diese beiden uns zur Berathung gerufen, auf welche Weise wohl die Tugend den Seelen ihrer Söhne beigebracht werden und sie besser machen möge?

Lach. Freilich.

Sok. Muſs also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, daſs wir wissen was die Tugend ist? Denn wenn wir etwa ganz und gar nicht wüſsten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl Jemanden Rath darüber ertheilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge?

Lach. Wir könnten es ganz und gar nicht, wie mich wenigstens dünkt, o Sokrates.

Sok. Wollen wir also behaupten, o Laches, daſs wir wissen, was sie ist?

Lach. Freilich wollen wir das.

Sok. Wovon wir aber wissen, davon müssen wir doch auch sagen können was es ist?

Lach. Wie sollten wir nicht.

Sok. Laſs uns aber nicht, o Bester, nach der ganzen Tugend sogleich fragen, denn viel-

leicht wäre dies Geschäft zu groſs, sondern zuerst laſs uns von irgend einem Theile derselbsn sehen, ob wir bis zum Wissen darin gekommen sind, so wird uns wahrscheinlich die Untersuchung leichter sein.

Lach. Wohl, o Sokrates, laſs es uns so machen, wie du willst.

Sok. Welchen also sollen wir wählen von den Theilen der Tugend? Oder nicht wahr, den gewiſs auf welchen diese Kunst des Fechtens abzuzweken scheint? und das scheint sie doch den Leuten auf die Tapferkeit?

Lach. Allerdings so scheint es ihnen.

Sok. Dieses also wollen wir zuerst versuchen zu erklären was die Tapferkeit ist; dann aber nach diesem auch überlegen, auf welche Art die Jünglinge sie erlangen können, so weit es nämlich möglich ist sie durch Uebung und Unterricht zu erlangen. Also versuche nun, wie ich sage, zu beschreiben was die Tapferkeit ist.

Lach. Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn Jemand vermag, in Reihe und Glied Stand haltend, die Feinde abzuwehren und nicht zu ſliehen, so wisse daſs ein solcher tapfer ist.

Sok. Sehr wohl zwar gesprochen, o Laches; vielleicht aber bin ich, weil ich mich nicht deutlich erklärt, Schuld daran, daſs du nicht dasjenige geantwortet hast, was ich im Sinne hatte bei meiner Frage, sondern etwas anderes.

Lach. Wie meinst du dieses, o Sokrates?

Sok. Ich will es dir erklären wenn ich es
nur werde im Stande sein. Tapfer freilich ist
191 auch der, den du beschreibst, der im Gliede
Stand haltend gegen die Feinde ſicht.

Lach. So wenigstens behaupte ich.

Sok. Ich gewifs auch. Aber was ist doch der, welcher fliehend gegen die Feinde ficht, und nicht Stand haltend?

Lach. Wie doch flieheud?

Sok. Wie ja von den Skythen gesagt wird, dafs sie nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen. Und auch Homeros, indem er irgendwo die Pferde des Aeneias lobt, sagt: Dort zu sprengen und dort, verständen sie, in Verfolgungen und in Entfliehung. Ja auch den Aeneias selbst lobt er in dieser Hinsicht dafs er sich auf die Furcht verstände, und nennt ihn Meister des Schrekens.

Lach. Und das sehr richtig, o Sokrates, denn er spricht von Wagen, und so auch du meinst das von den Skythen in Beziehung auf die Reuter; denn die Reuter bei ihnen fechten so, das Fufsvolk der Hellenen aber so wie ich sage.

Sok. Ausgenommen doch wohl, o Laches, das der Lakedämonier; denn von diesem wird erzählt, als es bei Platää auf die Schildträger gestofsen, habe es nicht Stand haltend fechten gewollt, sondern sei geflohen, nachdem aber die Reihen der Perser sich getrennt habe es umkehrend wie Reuter gefochten, und dadurch in jener Schlacht gesiegt.

Lach. Richtig.

Sok. Das ist nun eben was ich meinte, ich wäre Schuld daran, dafs du nicht recht geantwortet hast, weil ich dich nicht recht gefragt habe; denn ich wollte nicht nur erfahren, welches die Tapfern im Fufsvolke wären, sondern auch in der Reuterei, und in Allem was zum Kriege gehört; und nicht nur die im Kriege, sondern auch die Tapfern in den Gefahren zur See, ferner auch die, welche in Krankheiten

und in Armuth und in den bürgerlichen Verhältnissen tapfer sind, ja noch mehr nicht nur die gegen den Schmerz tapfer sind und gegen die Furcht, sondern auch die gegen Begierden und Lust stark sind zu fechten, es sei nun Stand haltend oder umwendend. Denn es sind doch Einige, o Laches, auch in diesen Dingen tapfer?

Lach. Gar sehr, o Sokrates.

Sok. Tapfer also sind alle diese, aber Einige beweisen in der Lust, Einige in der Unlust, Einige in der Begierde, Einige in der Furcht ihre Tapferkeit: Andere aber dagegen, meine ich, Feigheit in dem allen?

Lach. Allerdings.

Sok. Und was eigentlich jede von diesen beiden ist, darnach fragte ich. Noch einmal also versuche zuerst die Tapferkeit zu erklären, was sie denn ist, was in allen diesen Fällen dasselbige ist. Oder verstehst du noch nicht, was ich meine?

Lach. Noch nicht recht.

Sok. Ich meine es so, als wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit ist, was sie nämlich sowohl im Laufen ist, als in der Musik, im
192 Reden, im Lernen und in vielen andern Dingen, und überhaupt als was wir sie denn haben, wovon etwas zu sagen wäre sowohl in den Verrichtungen der Hände als der Füſse, des Mundes und der Stimme oder auch des Verstandes? Oder meinst du nicht auch so?

Lach. Allerdings.

Sok. Wenn nun Jemand mich fragte, wie erklärst du dieses, o Sokrates, was du in allen Dingen Geschwindigkeit nennst, so würde ich sagen, daſs ich die in kurzer Zeit vieles vollbringende Kraft Geschwindigkeit nenne, so-

wohl in der Stimme als im Lauf und in allen andern Dingen.

Lach. Sehr gut wäre dieses erklärt.

Sok. Versuche also auch du, o Laches, so die Tapferkeit zu erklären, welche eine und dieselbe Kraft in der Lust und Unlust und allen andern Dingen, worin wir sagten, dafs sie statt habe, sie wohl ist, als welche sie aber Tapferkeit genannt wird.

Lach. So dünkt sie mich denn eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich doch das Allem wesentliche von der Tapferkeit sagen soll.

Sok. Das mufst du allerdings, wenn wir uns die Frage wirklich beantworten wollen. Dieses ist mir indefs deutlich, dafs doch nicht jede Beharrlichkeit, glaube ich, dir als Tapferkeit erscheint. Ich schliefse es aber hieraus, das nämlich weifs ich doch, dafs du die Tapferkeit unter die vortreflichen Dinge rechnest.

Lach. Davon halte dich überzeugt, unter die allervortreflichsten.

Sok. Also ist die Beharrlichkeit mit Verstand wohl gut und vortreflich?

Lach. Allerdings.

Sok. Wie aber die mit Unsinn? ist diese nicht im Gegensaz von jener schädlich und verderblich?

Lach. Ja.

Sok. Vortreflich also, wolltest du behaupten, wäre was so schädlich ist und verderblich?

Lach. Keineswegs wäre das recht, o Sokrates.

Sok. Also wirst du auch nicht zugeben, dafs eine solche Beharrlichkeit Tapferkeit ist, da sie ja nicht vortreflich ist, die Tapferkeit aber etwas vortrefliches.

Lach. Richtig.

Sok. Die verständige Beharrlichkeit also wäre nach deiner Rede Tapferkeit?

Lach. So sieht es aus.

Sok. Laſs uns also sehen, ob eine in etwas gewissem, oder überhaupt jede verständige in allen Dingen, sie seien groſs oder klein. Wie wenn Jemand im Geldausgeben verständig beharrte, wohl wissend, daſs er durch das Ausgeben gewinnen wird, möchtest du diesen tapfer nennen?

Lach. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wie aber wenn ein Arzt, den sein Sohn oder sonst ein mit der Lungenentzündung behafteter bäte, er solle ihm zu essen oder zu trinken geben, sich doch nicht erweichen lieſse, sondern auf der Weigerung beharrte?

Lach. Keinesweges, auch nicht diese Beharrlichkeit.

Sok. Aber einen im Kriege beharrlichen
193 und zum Streite Muth behaltenden, welcher
es verständig berechnete, weil er wuſste, daſs
nicht nur Andere ihm zu Hülfe kommen werden, sondern auch, daſs er gegen Wenigere und Schlechtere zu fechten hat, als die zu denen er selbst gehört, und überdies noch mehr durch seinen Standort begünstiget ist, würdest du diesen mit solcher Kenntniſs und solchen Hülfsmitteln beharrenden für tapferer erklären, oder den der in dem entgegenstehenden Heere noch Lust hätte Stand zu halten und auszudauern?

Lach. Mich dünkt den im entgegenstehenden Lager, o Sokrates.

Sok. Aber dessen Beharrlichkeit ist ja doch unsinnig gegen die des Andern.

Lach. Das ist wahr.

Sok. Und wirst du wohl den mit der Reitkunst in einem Gefecht zu Pferde aushaltenden weniger für tapfer erklären als den ohne diese Kunst?

Lach. Mich wenigstens dünkt es so.

Sok. Also auch den der mit der Fertigkeit des Schleuderns oder des Bogenschiefsens oder irgend einer andern beharrt?

Lach. Freilich.

Sok. Und welche ins Wasser springen und im Schwimmen auszuharren denken, oder in sonst etwas dergleichen, wiewohl sie in der Sache nicht stark sind, die, behauptest du, wären tapferer als die, welche stark darin sind?

Lach. Was sollte Einer denn anders behaupten, o Sokrates?

Sok. Nichts, wenn er es wirklich so meint.

Lach. Aber ich meine es freilich so.

Sok. Doch aber, o Laches, beharren diese auf eine unsinnigere Art als die dasselbe mit der Kunst thun.

Lach. So scheinen sie.

Sok. Und hatte sich nicht die unsinnige Kühnheit und Beharrung in dem vorigen als etwas schlechtes und verderbliches gezeigt?

Lach. Freilich wohl.

Sok. Die Tapferkeit aber waren wir übereingekommen wäre etwas vortrefliches?

Lach. Darin waren wir übereingekommen.

Sok. Nun aber behaupten wir wieder, jenes schlechte, die unsinnige Beharrung, wäre Tapferkeit?

Lach. Das behaupteten wir offenbar.

Sok. Dünkt dich also, dafs wir etwas richtiges sagen?

Lach. Mich nicht, beim Zeus.

Sok. Wir beide sind also wohl nicht, deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt, ich und du, o Laches. Denn die That ist uns nicht im Einklang mit den Reden. Denn in den Thaten möchte Einer wohl sagen, wie es scheint, dafs wir die Tapferkeit besäfsen, in den Reden aber glaube ich wohl nicht, wenn er uns jezt zusammen reden hörte.

Lach. Sehr wahr ist dieses.

Sok. Wie also? dünkt es dich gut zu sein, dafs es so um uns steht?

Lach. Auch nicht im geringsten.

Sok. Willst du also, dafs wir dem, was wir behaupten, wenigstens so weit gehorchen?

Lach. Wie weit doch und welchem?

Sok. Der Behauptung, welche zu beharren befiehlt. Wenn du nämlich willst, so wollen auch wir der Untersuchung Stand halten
und beharren, damit nicht die Tapferkeit selbst
194 uns auslache, dafs wir sie gar nicht tapfer
suchen, wenn doch vielleicht eben die Beharrung Tapferkeit ist.

Lach. Ich wenigstens bin bereit, o Sokrates, nicht eher abzulassen, ob schon ich ungewohnt bin solcher Reden. Aber es hat mich ordentlich ein Eifer ergriffen für diese Untersuchung, und ich bin ganz unwillig, wie ich, was ich in Gedanken habe, so gar nicht im Stande bin zu sagen. Denn in Gedanken glaube ich es doch zu haben, was die Tapferkeit ist; ich weifs aber nicht, wie sie mir jezt entgangen ist, dafs ich sie nicht ergreifen konnte in der Rede, und heraussagen, was sie ist.

Sok. Nicht so, Lieber, der gute Jäger mufs nachsezen und nicht ablassen?

Lach. Auf alle Weise freilich.

Sok. Willst du also, daſs wir auch den Nikias hier herbeirufen zur Jagd, ob er etwa mehr ausrichten kann als wir?

Lach. Ich will es wohl; warum sollte ich nicht?

Sok. Hieher also, Nikias! Guten Freunden, die eine stürmische Fahrt haben in der Untersuchung und nicht vorwärts können, komm zu Hülfe, wenn du etwas vermagst. Denn unser Thun siehst du wie es nichts fördert. Sage du also, was du von der Tapferkeit glaubst, um sowohl uns aus unserer Verlegenheit zu erlösen, als auch dir selbst, was du im Sinne hast durch die Rede noch fester zu begründen.

Nik. Ihr dünkt mich also schon lange, o Sokrates, die Tapferkeit nicht recht bestimmt zu haben. Denn was ich dich sonst schon sehr richtig habe sagen gehört, das wendet ihr nicht an.

Sok. Was doch, o Nikias?

Nik. Oft habe ich dich sagen gehört, darin wäre Jeder von uns gut, worin er klug ist, worin aber dumm, darin auch schlecht.

Sok. Wahr ist, beim Zeus, was du sagst, o Nikias.

Nik. Also wenn der Tapfere gut ist, ist er offenbar auch klug?

Sok. Hast du gehört, o Laches?

Lach. Ich habe wohl, nur verstehe ich eben nicht sehr was er meint.

Sok. Ich aber glaube es zu verstehen, nämlich mich dünkt der Mann zu meinen, die Tapferkeit sei irgend eine Klugheit.

Lach. Was doch für eine Klugheit, o Sokrates!

Sok. Willst du das nicht von diesem lieber erfragen?

Lach. Das thue ich.

Sok. So komm denn, o Nikias, und sage ihm, was doch für eine Erkenntniſs die Tapferkeit sein soll, nach deiner Rede. Denn gewiſs doch nicht die des Flötenbläsers?

Nik. Keinesweges.

Sok. Auch nicht dessen, der die Lyra spielt?

Nik. Eben so wenig.

Sok. Also was denn für eine Erkenntniſs, und wovon?

Lach. Ganz recht fragst du ihn das, o Sokrates, und er sage also was für eine er behauptet, daſs sie sei.

Nik. Diese, o Laches, die Erkenntniſs des Furchtbaren und des Unbedenklichen im Kriege sowohl als in allen andern Dingen.

195 Lach. Was für ungereimte Dinge er redet, o Sokrates!

Sok. Worauf geht das was du da sagst, o Laches?

Lach. Worauf? Klugkeit ist doch wohl etwas ganz anderes als Tapferkeit!

Sok. Nein, meint eben Nikias.

Lach. Freilich meint er nein, und eben das ist verwirrt geredet.

Sok. So laſs uns ihn belehren aber nicht schmähen.

Nik. Freilich nicht. Aber Laches dünkt mich nur zu wünschen, daſs ich mich auch als einen zeigen möchte der Nichts sagt, weil er sich eben als einen solchen gezeigt hat.

Lach. Allerdings, o Nikias, und ich will wenigstens versuchen, es zu beweisen; denn du sagst auch Nichts. Nämlich gleich in Krankheiten, erkennen da nicht die Aerzte das Furcht-

bare? oder scheinen dir die Tapfern es zu erkennen? oder meinst du die Aerzte tapfer?

Nik. Keinesweges.

Lach. Auch wohl nicht die Akerbauer glaube ich; wiewohl das im Akerbau furchtbare grade diese erkennen, und so auch alle Gewerbtreibende erkennen jeder in seiner Kunst das Furchtbare und das Unbedenkliche; aber keinesweges sind sie deshalb tapfer.

Sok. Was dünkt dich Laches zu sagen, o Nikias? Es sieht doch aus als sagte er etwas.

Nik. Er sagt auch wohl etwas, aber nur nichts Richtiges.

Sok. Wie so?

Nik. Weil er meint die Aerzte wüſsten noch etwas mehr von den Kranken, als daſs sie sagen können, was ihnen gesund ist und ungesund; in der That aber wissen sie nur dieses. Ob aber Einem eben dieses furchtbar ist, das Gesundsein mehr als das Kranksein, glaubst du, o Laches, daſs dies die Aerzte wissen? Oder meinst du nicht, daſs es Vielen besser ist von der Krankheit nicht aufzukommen als aufzukommen? Hierüber erkläre dich, behauptest du, daſs es für Alle besser ist zu leben, und nicht für Viele besser zu sterben?

Lach. Ich dieses leztere.

Nik. Welchen also das Sterben dienlich ist, glaubst du daſs denen dasselbe furchtbar ist, als welchen das Leben?

Lach. Nicht ich.

Nik. Und dieses zu erkennen schreibst du den Aerzten zu? oder irgend einem der ein anderes Geschäft treibt, und nicht vielmehr Jenem allein, der sich auf das Furchtbare versteht, und welchen eben ich tapfer nenne?

Sok. Merkst du nun, o Laches, was er meint?

Lach. O ja, daſs er nämlich die Wahrsager tapfer nennt. Denn welcher Andere kann wissen wem besser ist zu leben oder zu sterben? Du selbst aber, o Nikias, giebst du zu, daſs du ein Wahrsager bist? oder wenn kein Wahrsager dann auch nicht tapfer?

Nik. Wie denn? meinst du nun wieder es komme dem Wahrsager zu das Furchtbare zu erkennen und das Unbedenkliche?

Lach. Das meine ich. Wem sonst?

Nik. Dem weit mehr, welchen ich meine, o Bester. Denn der Wahrsager soll nur die Zeichen dessen erkennen, was geschehen wird, ob Einem Tod oder Krankheit oder Verlust des Vermögens bevorsteht, ob Siegen oder Besiegtwerden im Kriege oder in jedem andern Kampf.
196 Was aber einem besser ist von diesen Dingen zu erfahren oder nicht zu erfahren, wie sollte das mehr dem Wahrsager zu beurtheilen zukommen als Jedem Andern sonst?

Lach. Nein dieses kann ich nicht verstehen, o Sokrates, was er sagen will. Denn weder ist es der Wahrsager noch der Arzt, noch stellt er sonst einen auf, den er für tapfer erklärt, wo er nicht etwa nur irgend einen Gott dafür erklärt. Mir nun scheint nur Nikias nicht ehrlich gestehen zu wollen, daſs er Nichts gesagt hat, sondern er windet sich hin und her, um seine eigene Verlegenheit zu verbergen. Das aber hätten wir auch vorher thun können, ich und du, uns so zu winden, wenn wir gestrebt hätten nicht das Ansehn zu haben, daſs wir uns selbst widersprächen. Wenn nun unsere Reden vor Gericht wären, so hätte er vielleicht nicht ganz unrecht es so zu machen; nun aber, wer

möchte doch in einer solchen Zusammenkunft sich vergeblich mit leeren Worten schmüken wollen!

Sok. Das dünkt auch mich zu nichts zu führen, o Laches. Aber laſs uns sehen ob nicht Nikias wirklich glaubt etwas zu sagen, und dieses nicht bloſs um zu streiten vorträgt? Laſs uns daher ihn noch genauer ausforschen, was er wohl meint, und wenn sich zeigt, daſs etwas Richtiges darin liegt, so wollen wir es ihm zugestehen, wo aber nicht, so wollen wir ihn belehren.

Lach. Forsche du also weiter, Sokrates, wenn du willst, denn ich habe, denk ich, schon genug ausgeforscht.

Sok. Nichts hindert mich, denn die Nachforschung wird gemeinschaftlich sein für mich sowohl als dich.

Lach. Allerdings.

Sok. Sage mir also, o Nikias, oder vielmehr uns, denn ich und Laches haben gemeinschaftliche Sache, die Tapferkeit, sagst du, wäre die Erkenntniſs des Furchtbaren und des Unbedenklichen.

Nik. Das sage ich.

Sok. Und dieses wäre nicht Jedermanns Sache zu erkennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrsager es wissen, also auch nicht tapfer sein soll, wenn er nicht jene Erkenntniſs bssonders erlangt. Meintest du es nicht so?

Nik. So allerdings.

Sok. Nach dem Sprüchwort also wird in der That nicht jedes Schwein dieses wissen, noch auch tapfer sein.

Nik. Nein wie ich denke.

Sok. Offenbar also, o Nikias, wirst du auch von dem krommyonischen Schwein nicht

glauben es sei tapfer gewesen. Und das sage ich nicht scherzend, sondern ich meine, es ist nothwendig für den, der dieses behauptet, keinem Thiere Tapferkeit zuzugestehen; oder er müſste zugeben, irgend ein Thier sei so weise, daſs was wenige Menschen wissen, weil es schwer einzusehen ist, dieses dennoch ein Löwe oder Tieger oder Eber wissen könne; sondern vielmehr, daſs Löwe und Hirsch, Stier und Affe, was die Tapferkeit betrifft, gleicher Natur sind, muſs derjenige behaupten, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärst.

Nik. Bei den Göttern, und sehr richtig ist, was du sagst.

Lach. Beantworte uns doch dieses nach
197 der Wahrheit, o Nikias, ob du behauptest weiser als wir wären diese Thiere, denen wir alle zugestehen, daſs sie tapfer sind, oder ob du allen widersprechend wagest, ihnen die Tapferkeit abzusprechen?

Nik. Niemals, o Laches, werde ich weder ein Thier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was nur aus Unwissenheit das Furchtbare nicht fürchtet, sondern furchtlos und thöricht nenne ich es. Oder meinst du ich werde auch alle Kinder tapfer nennen, welche sich aus Unwissenheit vor nichts fürchten. Sondern ich meine, furchtlos und tapfer sein ist nicht dasselbe. Denn Tapferkeit und Vorsicht ist nur sehr Wenigen, denke ich, eigen, Verwegenheit aber und Kühnheit und furchtloses Wesen mit Unvorsichtigkeit gar vielen Männern sowohl als Frauen und Kindern und Thieren. Das also, was du mit den Meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur, was verständig ist in der Art wie ich sagte.

Lach. Nun sieh nur, o Sokrates, wie schön er sich selbst, seiner Meinung nach, durch seine Rede schmükt, denen aber Alle zugestehen dafs sie tapfer sind, die untersteht er sich dieser Ehre zu berauben.

Nik. Ganz und gar nicht, o Laches! sei gutes Muthes; denn ich behaupte eben, dafs du klug bist, und Lamachos wohl auch, weil ihr ja tapfer seid und noch verschiedene andere Athener.

Lach. Ich werde nichts hierauf sagen, obschon ich könnte, damit du nicht etwa sagen mögest, ich wäre ein ganzer Aixoneer.

Sok. Sage auch nur ja nichts, o Laches. Denn mich dünkt, du merkst noch gar nicht, dafs Nikias diese Weisheit von unserem Freunde Damon überkommen hat; Damon aber ist sehr genau bekannt mit dem Prodikos, welcher dafür gilt am besten unter allen Sophisten die Bedeutung solcher Worte zu bestimmen.

Lach. Ja wohl, o Sokrates, ziemt es auch besser einem Sophisten sich mit solchen Dingen zu rühmen, als einem Manne, den die Stadt werth achtet ihr vorzustehen.

Sok. Das aber ziemt sich doch auch, du Stolzer, dafs der, dem das gröfste anvertraut wird, auch die gröfste Weisheit besize. Mich dünkt daher, es verdient wohl näher erwogen zu werden, worauf doch Nikias eigentlich geht bei seiner Erklärung dieses Wortes der Tapferkeit.

Lach. So untersuche du es denn selbst, o Sokrates.

Sok. Das will ich so eben thun, o Bester. Glaube jedoch nicht, dafs ich dich losgeben werde aus der Gemeinschaft der Rede, sondern

merke wohl auf und bedenke auch du was gesagt wird.

Lach. Daſs soll geschehen sofern du es nöthig findest.

Sok. So finde ich es allerdings. Du aber, Nikias, sage uns noch einmal von Anfang an. Du weiſst doch, daſs wir im Anfang unsers Gesprächs nach der Tapferkeit fragten, als nach einem Theile der Tugend?

198 Nik. Sehr gut.

Sok. Also auch du hast in diesem Sinne geantwortet, als wäre sie ein Theil, so daſs es noch andere Theile giebt, welche sämmtlich Tugend genannt werden.

Nik. Wie sonst?

Sok. Meinst auch du wohl dieselben die ich meine? Ich nenne nämlich auſser der Tapferkeit auch noch die Besonnenheit, und die Gerechtigkeit und einige Andere dergleichen. Nicht auch du?

Nik. Allerdings.

Sok. Halt also; hierüber wären wir einig. Aber wegen des Furchtbaren und des Uebedenklichen, laſs uns betrachten, ob du auch nicht darunter etwas Anderes verstehst als wir. Was nun wir darunter verstehen, wollen wir dir anzeigen, wenn aber du nicht einig damit bist, wirst du uns davon belehren. Wir nämlich halten das für furchtbar was Furcht macht, für unbedenklich aber das, was keine Furcht macht, Furcht aber machen weder die vergangenen Uebel noch die gegenwärtigen, sondern die, welche erwartet werden; denn Furcht ist die Erwartung eines bevorstehenden Uebels. Oder dünkt es eben so nicht auch dich, o Laches?

Lach. Gar sehr eben so, o Sokrates.

Sok. Das unsrige also, o Nikias, hörst du daſs wir sagen: künftige Uebel wären das Furchtbare, das Unbedenkliche aber wäre dasjenige Zukünftige was entweder nicht übel ist, oder gut. Du aber, erklärst du dich eben so oder anders hierüber?

Nik. Eben so ich.

Sok. Und die Erkenntniſs hievon nennst du Tapferkeit?

Nik. Ganz recht.

Sok. Nun laſs uns auch noch das dritte sehn, ob du auch darin gleicher Meinung bist mit uns.

Nik. Was doch ist dieses?

Sok. Ich will es dir sagen. Es dünkte nämlich mich und diesen, daſs wovon immer es eine Erkenntniſs giebt, davon gebe es nicht eine eigne für das was geschehen ist zu wissen wie es geschah, und wieder eine eigne für das was geschieht, wie es geschieht, und noch eine andere wie das am besten wirklich werden und geschehen könnte was noch nicht geworden ist, sondern es gebe nur eine und dieselbe. Zum Beispiel was die Gesundheit anbetrifft übersieht für alle Zeiten keine andere als die Arzneikunst, die doch nur Eine Erkenntniſs ist, das geschehende sowohl als das geschehene, und das was geschehen wird wie es geschehen wird. Und gegen das was aus der Erde wächst, verhält sich die Kunst des Landbaues eben so. Und gar was den Krieg betrifft könnt ihr selbst bezeugen, daſs die Kriegskunst am besten nicht nur das übrige bedenkt, sondern auch das was geschehen wird. So daſs sie auch der Kunst des Wahrsagers nicht glaubt dienen sondern befehlen zu müssen, weil sie nämlich besser versteht was in Beziehung auf den Krieg geschieht und gesche-

hen wird. Eben so verordnet auch das Gesez, daſs nicht der Wahrsager dem Heerführer befehle, sondern der Heerführer dem Wahrsager. Wollen wir dies behaupten, o Laches?

Lach. Wir wollen.

Sok. Wie aber du, o Nikias? stimmst du uns bei, daſs in Beziehung auf dieselben Dinge
199 auch dieselbe Erkenntniſs sowohl das was sein wird als auch das werdende und gewordene verstehe?

Nik. Ich stimme ein, denn es dünkt mich so, o Sokrates.

Sok. Also auch hier, o Bester. Die Tapferkeit ist die Erkenntniſs des Furchtbaren und des Unbedenklichen, wie du behauptest. Nicht wahr?

Nik. Ja.

Sok. Das Furchtbare aber und das Unbedenkliche war uns auch einstimmig dieses das künftige Gute, jenes das künftige Uebel.

Nik. Ganz recht.

Sok. Und daſs es nur eine und dieselbe Erkenntniſs gebe für einerlei Dinge, sie mögen nun künftig sein oder sich sonst wie verhalten?

Nik. So ist es.

Sok. Nicht also allein des Furchtbaren und des Unbedenklichen Erkenntniſs ist die Tapferkeit. Denn nicht nur auf die künftigen Güter und Uebel versteht sie sich, sondern auch auf die, welche da sind und gewesen sind, und wie sie sich immer verhalten mögen, eben wie die übrigen Erkenntnisse.

Nik. So sieht es aus.

Sok. Also etwa den dritten Theil der Tapferkeit, o Nikias, hast du uns angegeben in deiner Antwort, da wir doch nach der ganzen Tapferkeit fragten was sie wäre. Und auch jezt wie

es scheint ist nach deiner Rede die Tapferkeit nicht nur die Erkenntniſs des Furchtbaren und Unbedenklichen, sondern überhaupt aller Güter und Uebel, wie sich auch jedes verhalte, Erkenntniſs würde, wie jezt wieder deine Rede lautet, Tapferkeit sein. Deutest du so wieder deine Meinung um, o Nikias, oder wie meinst du?

Nik. Ich denke so, o Sokrates.

Sok. Dünkt dich denn aber, du Wunderbarer, dem noch irgend etwas von der Tugend zu fehlen, welcher Erkenntniſs hätte von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen und entstehen werden und entstanden sind, und eben so auch von den Uebeln? Und derjenige glaubst du bedürfe noch irgend der Besonnenheit oder der Gerechtigkeit oder der Frömmigkeit, welchem allein schon eigen ist gegen Götter sowohl als Menschen das Furchtbare zu vermeiden, das aber was nicht furchtbar oder was gut ist ins Werk zu richten, und also zu wissen wie man sich recht gegen sie verhalten solle?

Nik. Dies scheint mir etwas gesagt zu sein, o Sokrates.

Sok. Nicht also ein Theil der Tugend wäre das jezt von dir beschriebene, sondern die gesammte Tugend?

Nik. So sieht es aus.

Sok. Wir aber behaupteten doch die Tapferkeit wäre nur eine von den Theilen der Tugend.

Nik. Das behaupteten wir freilich.

Sok. Das jezt beschriebene aber erscheint nicht so.

Nik. Es sieht nicht so aus.

Sok. Wir haben also nicht gefunden, o Nikias, was die Tapferkeit ist?

Nik. Wir scheinen nicht.

Lach. Ich aber, o lieber Nikias, glaubte gewiſs du werdest sie finden, da du mich so weit überſahest als ich dem Sokrates antwortete. Gar
200 groſse Hofnung hatte ich gewiſs, daſs vermittelst der Weisheit vom Damon her du sie finden würdest.

Nik. Wahrlich schön, o Laches, daſs du das für gar nichts rechnest, daſs du selbst dich eben gezeigt hast als einen der nichts weiſs von der Tapferkeit, sondern nur darauf siehst, ob auch ich ebenfalls als ein solcher erscheinen werde. Und nun wird es dir gleichgültig sein wie es scheint, daſs auch du mit mir nichts weiſst von dem, wovon doch einem Manne der sich etwas zu sein dünkt Erkenntniſs zu haben geziemt. Du also scheinst mir recht nach menschlicher Weise zu handeln, nicht auf dich selbst sehend, sondern nur auf die Andern. Ich aber glaube über dasjenige wovon die Rede war schon jezt mich ganz erträglich erklärt zu haben, und sollte etwas darin noch nicht hinlänglich erklärt sein, es noch in der Folge zu berichtigen mit dem Damon sowohl, den du auslachen zu dürfen glaubst ohne ihn doch jemals gesehen zu haben, als auch mit Anderen. Und wenn ich es recht werde begründet haben will ich es auch dich lehren und es dir nicht vorenthalten, denn du dünkst mich noch gar sehr des Lernens zu bedürfen.

Lach. Du freilich bist sehr klug, Nikias. Dennoch aber gebe ich dem Lysimachos hier und dem Melesias den Rath nach dir und mir, was die Erziehung der Jünglinge betrifft, nicht weiter zu fragen, sondern nur den Sokrates hier, wie ich auch gleich anfangs sagte, ja nicht loszulassen. Denn wenn meine Söhne schon

das Alter dazu hätten, würde ich dasselbige auch thun.

Nik. Dagegen wende auch ich nichts ein, wenn nämlich Sokrates sich der jungen Leute annehmen will, dafs sie ja keinen Andern suchen sollen. Wie auch ich den Nikeratos am liebsten ihm übergeben möchte wenn er nur wollte; allein er empfiehlt mir jedesmal Andere, wenn ich ihm davon erwähne, selbst aber will er nicht. Sieh du also zu, o Lysimachos, ob Sokrates dir besser gehorchen wird.

Lysim. Das sollte er wohl billig, o Nikias. Denn auch ich möchte ihm gern vieles thun, was ich nicht eben vielen Andern thun würde. Was sagst du also, o Sokrates? Wirst du gehorchen, und mit zu dem Besserwerden der Jünglinge helfen?

Sok. Das wäre ja wohl arg, o Lysimachos, irgend Jemanden nicht helfen zu wollen zu seinem Besserwerden. Wenn also in unsern jezigen Gesprächen ich mich gezeigt hätte als einen Kundigen, diese beiden aber sich als Unkundige, dann möchte es billig sein mich vorzüglich zu diesem Geschäfte zu berufen; nun wir aber Alle auf gleiche Weise in Verlegenheit gewesen sind, wie könnte wohl Jemand Einen von uns besonders vorziehn? Mir meines Theils dünkt das Keinem zu gebühren. Sondern da die Sache sich so verhält, so erwäget ob dies euch ein guter Rath dünkt, den ich geben will. Ich nämlich sage: Ihr Männer, denn keine Rede
soll doch ganz unfruchtbar sein, wir müssen 201
alle gemeinschaftlich zuerst für uns selbst den besten Lehrer suchen den wir bekommen können, denn wir bedürfen seiner, dann aber auch für die jungen Männer, und weder Geld dabei schonen noch sonst etwas. Es aber dabei be-

wenden zu lassen, wie es jezt mit uns bewandt ist, das rathe ich nicht. Sollte uns aber Jemand auslachen wollen, daſs wir so alt schon noch Lehrer besuchen wollen: so dünkt mich müssen wir uns mit dem Homeros schüzen, welcher gesagt hat: Nicht gut sei Scham dem darbenden Manne. Auch wir also wollen jeden gehen lassen, der etwas darüber sagen möchte, und gemeinschaftlich für uns und für die Jünglinge Sorge tragen.

Lysim. Mir meines Theils gefällt, o Sokrates, was du sagst; und ich will so viel ich der älteste bin, so viel auch der bereitwilligste sein mit den jungen Leuten zugleich zu lernen. Das aber thue mir, komme morgen früh zu mir zu Hause und verfehle es ja nicht, damit wir weiter Rath pflegen können über eben diese Sache. Für jezt aber müssen wir auseinander gehn.

Sok. Ja das werde ich thun, o Lysimachos, und morgen früh zu dir kommen, so Gott will.

ANMER-

ANMERKUNGEN.

ZUM PHÄDROS.

Wegen alles dessen, was die Leseart und die grammatische Interpretation betrifft, verweise ich den sprachkundigen Leser im Allgemeinen für diesen Dialog, so wie für den Lysis und Charmides, auf *Platonis Dialogi quatuor, Lysis, Charmides, Hippias Major, Phaedrus. Annotatione perpetua illustravit Lud. Fr. Heindorf, Berol., e libr. Nauck, MDCCCII.*, welche vor Augen zu haben von Jedem gefordert werden kann, der von der Uebersetzung des Platon über solche Gegenstände Auskunft verlangte. Daher auch dem Kenner nicht erst gerühmt werden darf, wieviel vorstehende Uebersezung jenem Werke verdanke, und wie oft sie ohne dasselbe im Finstern würde getappt haben. Auch in den wenigen Fällen, wo ich einer andern Leseart den Vorzug gegeben, werden die Leser gröſstentheils die Gründe, die mir, wenn auch nicht ihm, überwiegend schienen, in seinem Commentar antreffen. Sollte aber an einigen Stellen erst jezt etwas beifallswürdiges von dem meinigen hinzugekommen sein: so darf es mir wohl bei der vielfachen Beschäftigung mit diesem Gespräch zum Vorwurf gereichen, es nicht eher gefunden zu haben.

S. 83. Z. 8. in den Laufbahnen. Diese waren jedoch nicht nur zum eigentlichen gymnastischen Rennen für Knaben und Jünglinge eingerichtet, sondern auch zum Lustwandeln für Bejahrtere. Akumenos, ein berühmter Arzt. Lysias wohnte im Peiräeus,

dem Hafen, der von der Stadt unterschieden war. Im folgenden ist die Morychia ein einzelnes Haus von einem Morychos benannt, demselben wahrscheinlich, den die alte Komödie als bekannten Schlemmer durchzieht. Olympion sollte geschrieben sein, nicht Olympeion.

S. 84. Z. 16. wie Herodikos. Von diesem Herodikos, dem Selymbrier, wird in dem Protagoras des Platon gesagt, er stamme ursprünglich aus Megara ab, mit welchem Umstande vielleicht diese Gewohnheit zusammenhängt. — Ebendas. Z. 29. lese man, anstatt Aber keines von beiden soll geschehen, Aber eines ist so wenig der Fall als das andere.

S. 90. Z. 30. Jemanden zu erzählen. ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν. Ich möchte hier lesen τῳ für τινὶ, vornämlich um dem ἐπαρθῆναι die Bedeutung, sich gereizt fühlen, zu erhalten, in der es bloſs den Infinitiv bei sich hat. Das Stolzsein auf die Erzählung oder Stolzwerden durch die Erzählung scheint weniger hieher zu gehören.

S. 94. Z. 27. wenn aber du noch etwas etc. So habe ich übersezt nach einer unbezweifelten späteren Verbesserung von Heindorf εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς. Aehnliche Stellen, Protag. 329. d. de Rep. IX. 571. a. und anderwärts. Wie das nicht zu erklärende und grammatisch unrichtige ὑποθῇς entstanden ist, sieht jeder.

S. 96. Z. 35. wie die neun Archonten. Sie verpflichteten sich eidlich, nichts gesez- und verfassungswidriges während ihrer Verwaltung zu unternehmen; wofern sie aber dessen überführt würden, dem Apollon ihre Statue von Gold in dem delphischen Tempel zu weihen, sich zur Strafe und den Athenern zum Heil, um ihnen den Gott günstig zu machen.

S. 97. Z. 30. in Olympia stehen. Dort gab es eine solche Statue des Zeus als Weihgeschenk der Söhne des Kypselos, welches sie, aus Korinth vertrie-

ben, gelobt hatten, falls sie zurükkehren und das vorige Ansehn wieder erlangen würden. — Ebend. Z. 37. hat der Scholiast des Ruhnkenius wohl recht, dafs das hellenische Sprüchwort nur die Wiederkehr derselben Stellung bedeutet, die nicht immer eine Blöfse sein darf. Man sehe nur *de rep.* 544. *b.* Hier aber war der für den besondern Fall sehr annähernde deutsche Ausdruck zu verführerisch.

S. 99. Z. 18. nach dem langhalsigen Geschlecht. Bei dieser schwierigen Stelle, deren eigentlicher Sinn vielleicht nicht mehr mit Gewifsheit zu bestimmen ist, hat weniger eine feste Ueberzeugung als der Reiz der leichteren Uebertragbarkeit für die Auslegung entschieden, der ich gefolgt bin. Der Scholiast nämlich erklärt, das γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων von einem ligurischen Volke, welches so gesangliebend gewesen, dafs selbst in der Schlacht nicht das ganze Heer gefochten, sondern ein Theil desselben nur gesungen habe, eine Sage, in der vielleicht eine Nachricht von dem ersten Gebrauch der Tonkunst im Kriege verborgen liegt. Auch darüber, welche besondere Art, wie doch die Worte εἶδος ᾠδῆς anzuzeigen scheinen, des Gesanges λίγεια genannt wird, bekenne ich meine Unwissenheit.

S. 100. Z. 24. zwei herrschende und führende Triebe. Die Freiheit, welche ich mir hier mit den Worten ἰδέα und δόξα genommen, indem ich sie Trieb und Gesinnung übersezt, bedarf vielleicht einer Vertheidigung. Nicht sowohl der, dafs es unsere Ohren zu sehr verlezt hätte, wenn die Begierde eine Idee und das vernünftige Wollen eine Meinung wäre genannt worden; sondern der, dafs ich durch eine solche Uebertragung den Sinn des Platon ungleich mehr verfälscht hätte, und auf die Verschmelzung des theoretischen und praktischen in seinem Sprachgebrauch einen Nachdruk gelegt, den sie in der Ursprache gar nicht hat. In ἰδέα liegt hier nichts als die Allge-

meinheit, und so ist eine ἰδέα ἄρχουσα καὶ ἄγουσα, durch welche Worte eben jenes Allgemeine in das Begehrungsvermögen gesezt wird, allerdings ein Trieb. Eben so wird durch δόξα vornämlich das zum Grunde liegen eines Urtheils ausgedrückt. Uebereinstimmend hiemit erklärt diese Stelle *Plutarchos Amat. II*, 746. *d.* folgendermafsen τοῦ Πλάτωνος ἐν ἑκάστῳ δύο ἀπολείποντος πράξεων ἀρχάς. Vielleicht ist indefs die Wahl dieser Ausdrükke, so wie des ἐπίκτητος — Plutarchos citirt ἐπείσακτος — nach dem Standpunkte des Lysias zu erklären, aus welchem Sokrates diese Rede hält.

S. 101. Z. 26. von ihrem Gegenstande dem Leibe. In der Ursprache machen ἔρως und ῥώμη, Liebe und Stärke, das Wortspiel, um deswillen das vorige von der mächtigen Verstärkung allein da steht. Da es in demselben Sinne nicht wiedergegeben, unmöglich aber die Stelle leer gelassen werden konnte, so war wohl das Beste, einen Dichter der Unsrigen nachzuahmen. S. Gedichte von A. W. Schlegel, S. 205.

Ebend. Z. 36. von den Nymphen ergriffen. Das Wort νυμφόληπτος bezeichnete einen gelinden Wahnsinn. Aber anstatt „vielleicht mehr als einmal" lese man „vielleicht gar": denn πολλάκις hat hier unstreitig dieselbe Bedeutung, wie z. B. Laches 179. *b.*, 194. *a.*, die auch bei andern Schriftstellern vorkommt. Sokrates weissagt nicht eine öftere Wiederholung dessen, was ihm jezt geschehen ist, sondern etwas noch stärkeres.

S. 103. Z. 13. Der Mann, den Liebe ergriffen. ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα mag wohl aus einem Dichter hergenommen sein.

S. 106. Z. 17. Nun die Scherbe anders gefallen ist. Eine von einem Kinderspiel hergenommene Redensart. Die Knaben theilten sich in zwei gleiche Haufen einander gegenüber, und zwischen beiden safs einer mit einer oben weifs und unten schwarz gefärbten Scherbe. Diese warf er, und je nachdem

die weiſse Seite oben lag oder die schwarze, muſste der Haufe gegen Morgen oder der gegen Abend auf den anderen Jagd machen. Daher nach Suidas und dem Scholiasten die Redensart von plözlichem Entschluſs, aber wohl nicht bloſs zur Flucht, gebraucht wird. Auch läſst sich denken, sie gehe mehr auf schnelle und zufällig scheinende Veränderung des Entschlusses.

S. 107. Z. 1. Gleichwie Wölfe das Lamm. Nicht unwahrscheinlich ist, daſs dieser Vers vom Platon selbst herrührt. Denn theils pflegt er, wenn er einen Dichter anführt, dies auf irgend eine Art anzudeuten; theils könnte uns Sokrates, mit einem fremden Verse endigend, nicht füglich an seine Weissagung nach dem Eingang der Rede erinnern.

Ebend. Z. 34. Göttlich bist du, was Reden betrifft. Diese Stelle hätten diejenigen nicht übersehen sollen, welche den Phädros für ein späteres Werk halten. Denn sie könnte gar wohl als eine Anspielung was den Phädros betrifft auf das Gastmahl, und was den Simmias auf den Phädon gedeutet werden. Man sieht aber doch aus diesem sehr scheinbaren Beispiel, wie nöthig Vorsichtigkeit ist bei solchen Auslegungen.

S. 109. Z. 16. Stesichoros aber. Offenbar soll hier ein Vorzug des Stesichoros vor dem Homeros angedeutet werden; eben so auch vielleicht in dem μουσικὸς doppelsinnig etwas liegen, was Platon dem Homeros abspricht. Vielleicht also hier schon die erste Spur des Vorzuges, den er der lyrischen Dichtkunst einräumte vor der epischen. Stesichoros soll übrigens in dieser verlorenen Palinodie gedichtet haben, es sei nur ein Schattenbild der Helene nach Troja gekommen, ein Mythos, den hernach Euripides in seiner Tragödie benuzt hat.

S. 110. Z. 14. den unschmakhaften Ton. Stärker ist der Gegensaz in der Urschrift. Denn ἁλμυρὸν ist der Seewasser-Geschmak, dem also das

Trinkbare in einem vorzüglichen Sinne entgegengesezt ist.

S. 111. Z. 27. Wahnsagekunst. Dem Sinne nach ist dieses erste Buchstabenspiel dem in der Ursprache getreu nachgebildet. Nur ist in der Sprache des Platon die Ableitung wirklich ächt, so dafs selbst der Vorwurf, das τ habe durch Neuerung erst μανικὴ in μαντικὴ verwandelt, ungegründet ist, und nur den allgemeinen Mangel an Sprachkunde zu den Zeiten des Platon beurkunden hilft. Vielleicht aber hielt er selbst seine Ableitung für eben so falsch als die deutsche wirklich ist. Wenigstens könnte man dies daraus schliefsen, dafs er so unbefangen die zweite Ableitung der οἰωνιϛικὴ aus οἴησις, νοῦς und ἱϛοϱία, die auch nicht den mindesten Schein für sich hat, neben jene stellt. Dieses zweite Spiel konnte nicht treu wiedergegeben werden, und es blieb nichts übrig, als sich an das einzige recht übliche Synonym vom Wahrsagen zu halten. Wenn nur dabei der scheinbare Uebelstand hätte vermieden werden können, dafs nämlich bei den Hellenen wirklich die μαντικὴ etwas höheres war als die οἰωνιϛικὴ, wir hingegen mit Weifssagen einen edleren Nebenbegriff verbinden als mit Wahrsagen. Scheinbar indefs ist er nur, weil doch wohl Weifs in Weifssagen nichts anderes ist, als der Gegensaz der weifsen Kunst von der schwarzen.

S. 113. Z. 10. Zuerst nun mufs etc. Seele wird zwar bei uns in Beziehung auf die Gottheit nicht gesagt; indefs erlaubte die Natur der Sache nicht, das Wort Geist zu gebrauchen, und noch weniger wollte ich mit den Worten wechseln, woraus immer etwas Spielendes entsteht. Im Allgemeinen von dem Werthe dieses Beweises, und wie ihn Platon betrachtet, zu reden, wird vielleicht an einem andern Orte Gelegenheit sein. Hier nur soviel, dafs man Unrecht thun würde, in dieser ganzen Theorie von der Seele schon die dem Platon erst späterhin eigene Verbindung anaxagorischer

und pythagorischer Gedanken zu suchen. Dafs zunächst die Vorstellung des Platon von der Seele als der selbstbewegenden Kraft nicht rein anaxagorisch ist, kann jeder aus dem Aristoteles *Phys. VIII.*, 5. fg., und *de Anima I*, 2. u. 3. hinlänglich abnehmen, wiewohl Aristoteles auch hier vom Platon meistens nur verdekt redet, und wo er ausführlich wird, sich nur auf den Timäos einläfst, ohne des Phädros oder der Geseze besonders zu erwähnen. Und eben so wenig dürfte das folgende pythagorisch sein; sondern auf die Dichtung von dem überhimmlischen Orte möchte den Platon zunächst das System des Parmenides gebracht haben; wenigstens bemerkt man eine auffallende Analogie mit dem, was wir von seinem νοητὸν und δοξαστὸν mehr ahnden können als wissen. Das übrige möchte wohl nur aus den Mysterien zu erklären sein, wenn gleich Aristoteles den Gedanken, dafs jedwede Seele in jedweden Körper wandern könne, pythagorische Fabeln nennt. Denn bei dem auffallenden Bestreben des Platon in diesem Gespräch, seine Belesenheit zu zeigen, ist der Gedanke fast unvermeidlich, dafs er um diese Zeit pythagorische Schriften noch gar nicht kannte, und vielleicht auch die des Anaxagoras nur oberflächlich. Wie denn überhaupt dieser erste Versuch in der Transcendental-Philosophie, wiewohl er den Keim der meisten platonischen Ideen enthält, weder ausgebreitete Kenntnisse voraussezt, noch die Hand des Meisters verräth. — In dem Beweise der Unsterblichkeit ist unser Text an mehreren Stellen verdächtig, und die zwiefache Uebersezung des Cicero *de rep. VI.* und *Tusc. I.* 23. hilft eben nicht sehr heraus. Bei der Stelle S. 113. Z. 26. d e n n w e n n d e r A n f a n g a u s e t w a s e n t s t ä n d e, könnte man den Vermuthungen, welche Heindorf anführt, vielleicht noch die beifügen, dafs hinter dem ersten oder zweiten γίγνοιτο sehr leicht könnte τοῦτο ausgefallan sein, da man denn übersetzen müfste: „denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so ent-

stände doch dies nicht aus dem Anfange." Mit der Uebersezung des Wortes ἀρχὴ zu künsteln, wäre übrigens für einen Leser, dem das Hellenische nicht immer im Sinne schwebte, gefährlich gewesen. So war auch im folgenden, troz der unsterblichen Thiere, ζῶον nicht anders zu übersezen als Thier, denn dies ist für das Vereinigte aus Seele und Leib unser eigentliches und einziges Wort.

S. 114. Z. 31. Alles was Seele ist. Ἡ ψυχὴ πᾶσα. Alles Geistige wird hier offenbar als Eins betrachtet ohne Unterschied des Ranges und der Persönlichkeit. Auch dies konnte jedoch nicht genauer ausgedrükt werden, ohne von der Regel abzuweichen. — Gefieder habe ich überall übersezt, damit sich nicht Jemand vielleicht auch durch Stolberg verführt die Seele mit zwei Flügeln denke, sonst aber kahl, als wogegen in der Folge die ausdrüklichen Worte des Platon streiten.

S. 116. Z. 20. Den überhimmlischen Ort aber etc. Auch dem Platon scheint mit ihm dasselbe begegnet zu sein wie den Dichtern; und nicht nur mit ihm, sondern auch schon mit dem Himmel selbst. Ich wenigstens habe es zu einer anschaulichen und für alle einzelnen Züge anwendbaren Vorstellung nicht bringen können von der Art, wie der Himmel hier gedacht wird und wie das Hinaussehn in den überhimmlischen Ort bewerkstelliget werden soll. Proklos thut dabei auch eben keine wesentlichen Dienste.

S. 118. Z. 4. Das Gesez der Adrasteia. Adrasteia wörtlich die Unentfliehbare, ein Symbol der Naturgeseze. Der Scholiast allegorisirt ihre Abkunft noch ausführlicher.

S. 119. Z. 24. Denn der Mensch mufs das etc. In Begreifen und Zusammenfassen liegt das versinnlichende Wortspiel wohl eben so deutlich als in ξυνιέναι und εἰς ἓν ξυναιρεῖσθαι. Diese von allen alten Uebersezern mifsverstandene Stelle hat übrigens schon

Tennemann richtig erklärt, wiewohl ohne dem Text die nöthige Hülfe zu geben. Dies war Heindorf und mir ehedem entgangen.

S. 121. Z. 30. Denn zu heftige Liebe etc. Man lese diesen Saz so: „Denn furchtbare Liebe würde entstehen, wenn sie uns ein so helles Ebenbild von sich darböte durch das Gesicht, so auch das übrige Liebenswürdige." — Meiner Meinung nach nämlich ändert man am besten nichts im Text. Das übrige Liebenswürdige ist ja dem ganzen Zusammenhange nach nicht mit der Schönheit in gleichem Falle, sondern mit der Weisheit, das angesezte οἷον könnte aber kaum anders als auf τοιοῦτον bezogen, woraus leicht ein entgegengesezter Sinn könnte gedeutet werden. Daran wie das καὶ τἄλλα ὅσα ἐραστὰ hier nachgebracht wird, kann Niemand Anstoſs nehmen; leichter, aber weniger platonisch, hieſse es εἴτι αὕτη καὶ τἄλλα ἐραστὰ τοιοῦτον ἑαυτῶν etc.

S. 122. Z. 5. auf thierische Art zu vermischen. Das in seinem eigentlichen Sinn auf die Knabenliebe nicht anwendbare und doch für uns höchst widerwärtig auf sie übertragene Wort παιδοσπορεῖν ist ohne Furcht vor Tadel übergangen worden.

S. 123. Z. 5. die deshalb Reize heiſsen. Platon scheint mit seiner etymologischen Erklärung von ἵμερος auf dreierlei anzuspielen, auf ἰναι, ἱμέρος und ῥεῖν; die Uebersezung hat sich einfacher begnügen müssen.

S. 124. Z. 13. sehr leichtfertig. Dies ist allerdings in dem ersten Verse zu suchen, und ich weiſs es nicht anders als mit Heindorf in dem Worte geflügelt zu finden. Die bekanntlich damals noch nicht herrschende Weise den Eros mit Flügeln zu bilden muſste Platon besonders in diesem Zusammenhange als ruchlos darstellen; und eben so, wenn man glaubt, es sollte durch dieses Wort nur die Flüchtigkeit der Liebe dargestellt werden. Woher übrigens diese Verse genommen sind, oder woher Platon vorgeben wollte sie genommen

zu haben, darüber sind wir so in der Unwissenheit, daſs jede Uebersezung von ἔπη ἀπόθετα eigentlich nur ein Rathen ist. Stark aber dringt sich die Vermuthung auf, daſs sie schwerlich von einem Andern sein mögen als von ihm selbst, und daſs er sie nur einem Homeriden zuschreibt, um, wie er immer gern thut, seinen Mythos durch eine Autorität zu heben. Hierauf führt das ächt platonische in der Uebersezung untergegangene Spiel mit ἔρως und πτέρως, theils das Wort πτερόφυτωρ — denn dem πτερόφοιτος ist doch weder Sinn noch sprachgemäſse Bildung abzugewinnen — welches sich schwerlich anders als aus dieser Idee verstehen läſst, von der doch Niemand eine ältere Spur wird auffinden wollen. Auch die schalkhafte Artigkeit, mit welcher er erlaubt zu glauben oder nicht zu glauben, scheint hierauf zu deuten.

S. 125. Z. 21. wie die Bakchantinnen. Man vergleiche eine Stelle im Ion: So wie die Bakchantinnen aus den Flüssen, wenn sie begeistert sind, Milch und Honig schöpfen, wenn sie aber ihres Bewuſstseins mächtig sind, nicht.

S. 126. Z. 5. Wenn er ihn erobert hat. So unbedenklich ich im folgenden die Aenderung des αἱρεθεὶς in εὑρεθεὶς als die Hand des Platon anerkenne, eben so sicher möchte ich hier das αἱρεθῇ stehen lassen. Es ist ächt platonisch die erste Ankündigung der nun folgenden Erzählung von der Eroberung nach dem Finden.

S. 129. Z. 7. den Zeus als er den Ganymedes liebte etc. Ohne Zweifel enthalten diese Worte eine Anspielung auf einen Dichter oder sind selbst aus ihm entlehnt. — Das folgende, von einem Andern Augenschmerzen auffangen, bezieht sich auf den Glauben, daſs durch das Ansehen kranker Augen das Uebel sich mittheile. Etwas dergleichen wird jedes schwache und reizbare Gesicht leicht an sich wahrnehmen.

S. 130. Z. 22. von den drei wahrhaft olympischen Kampfgängen. Man sehe oben S. 119. Z. 5.

S. 133. Z. 3. Du weifst nur nicht wie dies zusammenhängt. Dies mufs ich für den Sinn des Sprüchwortes γλυκὺς ἀγκὼν λέληθέ σε halten. Bei der Uneinigkeit der Ausleger über Ursprung und Bedeutung desselben, scheint es billig, unserer Stelle selbst einiges Gewicht einzuräumen. Offenbar aber beziehen sich diese Worte auf die Meinung des Phädros, Lysias werde sich abschrekken lassen und sein Gegner habe es ernstlich gemeint, und Sokrates will ihm also zu verstehen geben, er wisse nur nicht in welchen Verhältnissen solche Männer stehen, und wie sie mit einander umzugehen pflegen. Heindorfs Verbesserung vorausgesezt leidet auch die im Athenäos aufbewahrte Erzählung sehr gut die Anwendung auf einen der dasjenige nicht weifs, was zuvor nicht öffentlich zur Schau getragen wird, was aber doch die Mehresten wissen. Diese Gedanken haben der Uebersezung zum Grunde gelegen, das Sprüchwort selbst aber mufste unübertragen bleiben, weil es wörtlich nicht konnte wiedergegeben werden, und was sich aus unserem Vorrath an die Stelle sezen liefs, nicht edel genug schien.

Ebend. Z. 18. Es hat gefallen etc. Der gewöhnliche Anfang Athenischer Geseze. Den Ausdruk, „es hat gefallen," auf den dem Gesez zum Grunde liegenden Vorschlag zu beziehen, dies ist auch eine von den wunderlichen Platonischen Auslegungen.

S. 134. Z. 33. Du fragst ob wir sollen? Diese ganze Stelle bis S. 136. zu den Worten des Sokrates: Mufs nun nicht etc. wird gewifs im Zusammenhange jedem unbefangenen Leser höchlich misfallen. Nicht als ob das Einzelne des Platon eben unwürdig wäre, sondern weil nichts an seiner Stelle steht. Gleich die Bemerkung über die Vergnügungen ist schön, aber wie bringt Phädros einen so allgemeinen Grund vor, er der schon um der Redekunst selbst willen gern von ihr reden hört? und wie steht sie überhaupt, sowohl in seinem Munde aus dem wir noch nichts in solchem Lehr-

tone gehört haben, als in dem Ganzen, dem solche Bemerkungen sehr fremd sind? Die folgende Dichtung von den Heimchen ist sehr lieblich; aber welche Veranlassung hat Sokrates den hör- und sprachgierigen Phädros, der ihn ohnlängst selbst zum Reden aufgefordert während der Hize, und der sich auch eben izt noch so verlangend zeigt, durch solche Erzählungen vom Schlafe zurükhalten zu wollen? Und wie kann eben dieser Phädros nun noch nach der schönen Dichtung halb unnöthig sagen: „Reden also wollen wir?" Ferner da die Untersuchung bereits vorher eingeleitet und angekündiget ist, wie stellen sich nun Beide als hätten sie sich nur ganz im Allgemeinen erst zum Sprechen entschlossen, und als wäre es nun ganz willkührlich, ob sie bei dem Vorigen fortfahren oder etwas ganz fremdes anknüpfen wollten? Hat Platon nur Noth gehabt seine Dichtung anzubringen, und sich unbeholfen verwikkelt? Das ist ihm auch in diesem Werke kaum zuzutrauen. Oder wollte er zu verstehen geben, auch die eifrigsten Freunde der Redekunst liebten vornämlich nur das Ohr mit schönen Reden gekizelt zu haben, und wollten kaum Stand halten, wenn sie sich in gründliche Betrachtungen über die Kunst einlassen sollten? Allein diese Absicht wäre schlecht herausgearbeitet, und Platon müſste dabei von seinem mimischen Talent und seiner Ironie zu sehr verlassen gewesen sein. Schwerlich möchte dies Räthsel zu lösen sein. — In dem Mythos sind mehrere Wortspiele mit den Namen der Musen verloren gegangen, Erato und Eros, Urania und Uranos, Kalliope und Ops.

S. 136. Z. 34. Nicht zu verwerfen ja etc. Homerische Worte aus *Ilias III*, 65. nach Voſs. Nicht zu verwerfen ja sind der Unsterblichen ehrende Gaben.

S. 138. Z. 26. den Vater schöner Kinder. So heiſst Phädros wegen der Reden welche er veranlaſst, wie oben Lysias der Vater der Reden genannt wurde. — Wegen des kurz zuvor ausgelassenen θρέμματα γενναῖα schwöre ich mich in das Armenrecht, froh genug mich

das erstemal so leidlich mit dem bösen Worte abgefunden zu haben.

S. 139. Z. 12. Den Gorgias als einen Nestor. Der Scholiast meint, Gorgias werde als ein Ehrwürdiger und Bejahrter dem Nestor verglichen. Sollte es nicht nächst dem Alter nur auf die reine Geschwäzigkeit gehen? Im folgenden ist der eleatische Palamedes ohne Zweifel Zenon; man sehe nur den Anfang des Parmenides. Die Aehnlichkeit des Tones könnte gar leicht Jemanden verführen zunächst an diesen zu denken; sie darf aber nicht gehört werden.

S. 144. Z. 8. der nicht einmal vom Anfang etc. Dieser Tadel möchte den Lysias wohl nur halb treffen, so nämlich daſs er hier absichtlich gefehlt hat. Denn offenbar sezt er voraus, ein Theil der Rede sei schon gesprochen, worin wahrscheinlich der Bittende seine Person und persönlichen Verhältnisse dem Geliebten angepriesen. Dennoch bleibt immer der Gedanke wunderlich und dessen, der wirklich überzeugen will, unwürdig, daſs dieses Besondere dem Allgemeinen habe vorangehen gesollt. — Phädros, edelster Freund nach des Homeros *Ilias VIII*, 281. Teukros edelster Freund.

S. 145. Z. 9. Hier an des Midas Grab. Alle Unterscheidungszeichen sollten aus dieser Aufschrift verbannt sein. Was die beiden vor den zwei lezten vom Platon ausgelassenen Zeilen betrifft, so bedürfen sie wahrscheinlich einer kleinen Veränderung, um auch in das Gesez des Gedichtes zu passen. Denn es ist aus mehreren Gründen nicht zu vermuthen daſs Platon an dem Gedicht diese Eigenschaft nur zufällig sollte aufgefunden, noch weniger daſs er sie ihm sollte angedichtet haben. Ob er sie nicht gekannt, oder der Kürze wegen ausgelassen, will ich nicht entscheiden.

S. 146. Z. 19. vermischten wir mit einer etc. Ich lese nämlich *ἀπιθάνῳ λόγῳ* statt *ἀπίθανον λόγον* und ziehe zusammen *κεράσαντες λόγῳ ὕμνον*.

S. 148. Z. 2. folg' ich wie eines Unsterblichen Fufstritt. Homerische Vers-Endung *Od. V*, 193. *VIII*, 38., die aber aus Vofs nicht konnte genommen werden.

S. 149. Z. 1. Nebenbeglaubigung. Ueber diese schlechten Erfindungen ist es hinreichend nachzusehen was Schneider in seinem Wörterbuch unter παρά-ψογος sagt. Es ist von alle diesem hernach in der Rhetorik nicht wieder die Rede gewesen. Aristoteles sagt darüber *Rhet. III*, 13.: „Wenn man so eintheilt wie „Theodoros, so ist die Erzählung etwas besonderes, und „die Nacherzählung und Vorerzählung auch etwas be„sonderes; eben so die Widerlegung und die Nachwider„legung. Man mufs aber nur da, wo es einen wirkli„chen Unterschied und einen eignen Begriff zu bezeich„nen giebt, ein eignes Kunstwort gebrauchen, sonst „verfällt man in leeres Geschwäz."

Ebend. Z. 30. des Polos Sammlung von Worten. Anders kann ich μουσεῖα λόγων nicht verstehen, und weder die *musica concinnitas* des Ficinus noch den musikalischen Polos des Stolberg noch die gleichtönenden Worte des Scholiasten darin finden. Polos wird freilich, wie überhaupt die Schule des Gorgias, zu denen gezählt, welche in der Diction die Grenzen der reinen Prose überschritten, und namentlich werden ihm die πάρισα besonders zugeschrieben; allein hier kann hievon des Zusammenhanges wegen nicht die Rede sein, sondern von den überhäuften Abtheilungen und den unnüzen Kunstwörtern, wodurch man alle kleinen Kunstgriffe als wichtige Hauptstükke der Rhetorik bezeichnete, und dann auch natürlich in der Ausübung sehr überhäufte. Eben so geht im folgenden εὐέπεια gewifs nur auf den vollen prächtigen Klang dieser theils sehr zusammengesezten theils bildlichen Kunstwörter. Unmittelbar nach der eben angeführten Stelle sagt Aristoteles, „wie es dem Lykimnios geht in seiner Redekunst, der „die Ausdrükke Einbruch, Abschweifung und Aeste „erfunden

„erfunden hat," οἷον Λυκίμνιος ποιεῖ ἐν τῇ τέχνῃ ἐπουϱώσιν ὀνομάζων καὶ ἀποπλάνησιν καὶ ὄζους *Bip. IV.* 369. Hieraus erhellt zur Genüge was Lykimnios dem Polos geschenkt habe. Auch der Scholiast sagt, er habe ihn Unterscheidungen der Worte gelehrt, welche nämlich eigentliche wären, und zusammengesezte, und gleichgeltende, und beigefügte und andere mehr. Die lezten Worte aber in dem Scholiast des Siebenkäs: καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς εὐέπειαν, sind nur aus Mifsverstand dieser Stelle hinzugefügt. Ob διπλασιολογία, wie Ernesti *Lex. Techn. P.* 88. meint, sich auf die zusammengesezten Worte bezieht, die Aristoteles διπλᾶ ὀνόματα nennt, ist mir noch zweifelhaft. Der Scholiast erklärt es von der Wiederholung, und dies ist vielleicht richtiger, wenn man es nur nicht, wie er thut, blofs von einzelnen Ausrufungen versteht. — Durch die ὀϱθοέπεια S. 150. Z. 1. soll Protagoras ohne Zweifel vortheilhaft ausgezeichnet werden. Die Erläuterung des Ernesti durch Quintilians *emendata cum suavitate vocum explanatio* möchte aber hier schwerlich anwendbar sein. Der Scholiast erklärt den Ausdruk für ein Synonym von κυϱιολεξία. Protagoras, sagt er, bediente sich immer des eigentlichen Ausdruks, nicht der bildlichen Art zu reden, noch der durch Beiwörter. Wenn dies auch bis auf die Beiwörter, die in dem seinem Stile nachgebildeten Mythos in dem gleichnamigen Gespräch sehr zahlreich sind, ganz wahr ist, so ist doch hier schwerlich die Rede davon, sondern ὀϱθοέπεια gilt wohl nur im Gegensaz der obigen εὐέπεια von der Beschaffenheit der vom Protagoras erfundenen Kunstwörter. Man lese daher S. 150. Z. 1.: Ein gewisser einfacher Ausdruk. — Der Chalkedonier — woraus Jemand einen Eigennamen gemacht hat — ist Thrasymachos.

S. 152. Z. 23. ob sie wohl unwillig etc. Diese so nachdrüklich eingeschärfte, und so oft wiederholte Warnung hat gewifs Bezug auf irgend eine plumpe Polemik, entweder anderer Sokratiker gegen Sophisten und

Rhetoren oder umgekehrt. — Der süſsredende Adrastos erwartet wohl noch seinen Erklärer. Der alte Heros selbst kann schwerlich neben Perikles als Redner genannt werden, und wahrscheinlicher ist wohl, daſs ein Anderer darunter gemeint ist, wie eben unter Nestor und Odysseus.

S. 153. Z. 36. Würde und Zuversichtlichkeit des Erfolgs. τὸ ὑψηλόνουν καὶ τελεσιουργικόν. Beide Worte stehen eben so im Suidas dem ἔπεσιν εὖ συνηρμοσμένον entgegengesezt neben einander, und gehen also unstreitig auf den ganzen Charakter der Rede, und auf die Vollkommenheit in Erfindung und Bearbeitung.

S. 155. Z. 4. was für eine es hat etc. Ich lese hier überall die gehäufte Frage: τίνα πρὸς τί - - ὑπὸ τοῦ; so auch 271. *a.* ὅτῳ τί ποιεῖν - - ὑπὸ τοῦ. Man sehe nur οἷα οὖσα ὑφ᾽ οἵων λόγων und 271. *d.* οἱ μὲν οὖν τοιοῖδε κ. τ. λ.

S. 157. Z. 33. Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen. Diese Worte erklären sich dadurch, daſs Sokrates bisher gleichsam im Namen des Thrasymachos oder anderer Rhetoren gesprochen hat. Man sehe S. 155. unten.

S. 164. Z. 4. oder wer er sonst ist. Sollte nicht diese freilich vom Platon häufig den Hymnen nachgesprochene Wendung hier eine besondere scherzhafte Beziehung darauf haben, daſs Tisias vielleicht schon damals κακοῦ κόρακος κακὸν ὠὸν genannt wurde?

S. 164. Z. 28. in ein Adonisgärtchen. So nannte man, weil sie bei den Festen des Adonis eine nothwendige Zierde waren, Kästchen und Scherben, in denen Blumen und Kräuter schnell und zu ungewöhnlicher Zeit gezogen wurden. Man sehe *Theocr. Adon.* v. 113. πὰρ δ᾽ ἁπαλοὶ κᾶποι πεφυλαγμένοι ἐν ταλαρίσκοις. Nach Voſs: Neben ihm liebliche Gärten in silbergeflochtenen Körben.

S. 165. Z. 10. die doch unvermögend sind. Ich lese anstatt ἀδυνατῶν μὲν und ἀδυνατῶν δὲ beide-

mahle ἀδυνάτων. Man vergleiche 276. *e.* λόγους, οἳ ἑαυτοῖς - - βοηθεῖν ἱκανοί. Auch verschwinden alle Schwierigkeiten auf diese Art.

S. 166. Z. 23. erinnere mich aber doch noch einmal. Die Verbesserung, diese Worte dem Phädros beizulegen, hat auch schon Tennemann vor mir gemacht.

S. 168. Z. 27. in bürgerlichen Versammlungen. Diese Uebersetzung beruht darauf, daſs ich anstatt ἐν πολιτικοῖς λόγοις lese ἐν πολιτικοῖς συλλόγοις, eine Verwechselung, die nicht selten ist.

ZUM LYSIS.

Seite 177. Z. 25. Den Lysis vor Augen gehabt zu haben scheint. Wer *Eth. Nicom. VIII.* c. 1. 2. 10. (*P.* 59 *A. D. P.* 63. *B.*) *Magn. Mor. II.* c. 11. (*P.* 111. *E.* u. 112. *C.*) und *Eudem. VII.* 2. 5. (*P.* 162. *B. C. P.* 165. *B. Ed. Casaub.* 1590.) vergleichend liest, wird kaum zweifelhaft bleiben, wiewohl Aristoteles weder das Gespräch noch den Platon nennt, und man sich wundern möchte, warum, wenn er es wirklich beachtet, dies nicht häufiger und gründlicher geschehen ist.

S. 185. Z. 17. Ein schlechter doch gewiſs. Ich habe diese Worte mit den Ausgaben dem Sokrates gelassen, der sich nicht selten in dieser Formel selbst antwortet; sogar das in solchem Falle gewöhnlichere ἢ kann leicht nach dem ποιοῖ ausgefallen sein. Anch die Fortschreitung scheint mir leichter, wenn Sokrates im Reden bleibt.

S. 168. Z. 5. Zumal nun die Hermäen gefeiert werden. Rambach zum Potter *I*, 868. bezweifelt die Hermäen seien ein Knabenfest gewesen, weil es

widersprechend gewesen wäre, alsdann keinen erwachsenen Jüngling μηδένα τῶν ἐν ἡλικίᾳ zuzulassen. Dies ist nichts gesagt; denn die Knaben παῖδες waren eine ganz andere Ordnung, als die ἐν ἡλικίᾳ, welches die ἔφηβοι und νέοι waren. Zum Ueberfluſs wird in demselben Gesez, welches Aeschines in *Timarch.* leider nur fragmentarisch citirt, das ἐν ἡλικίᾳ durch τοῖς ὑπὲρ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν οὖσιν ausdrücklich erklärt. Das Knabenfest bleibt also. Aber wenn, wie jenes Gesez besagt, kein Erwachsener bei jenem Fest in die Palästra eingelassen wurde, wie kann Hippothales einen solchen Vorschlag thun? wie kann Sokrates mit dem Ktesippos und allen Uebrigen hineingehen? wie kann der ganze Dialog bestehen? Daſs Platon den Umgebungen eines Dialogs zu Liebe eine heilige Athenische Gewohnheit mit Füſsen treten sollte, ist ganz undenkbar; vielmehr hätte er bei so bewandter Sache gar nicht auf den Gedanken kommen können, einen Dialog an diesem Fest in die Palästra zu verlegen. Das Verbot redet aber wohl nicht von der Palästra überhaupt, sondern nur von dem Opfer und dem Ort wo es vollbracht wurde, es sei nun nur in Beziehung auf die Hermäen oder ganz allgemein. Ἑρμαῖα sind die Altäre des Hermes in den Palästren; ob grade am äuſseren Eingang, wäre noch zu bezweifeln. Unter dieser sehr leichten Voraussezung ist Platon ganz in der Ordnung. Denn vorher standen die jungen Männer alle drauſsen während nämlich die heiligen Gebräuche vollbracht wurden, welche vielleicht an dem festlichen Tage mehreren Raum erforderten. Auch hernach wird Menexenos noch zum Behuf einer Opferhandlung in einen innern Theil der Palästra wie es scheint, abgerufen. So ist auch die hier behauptete gröſsere Freiheit am Fest in keinem Widerspruch mit dem Gesez. Vielmehr ergiebt sie sich von selbst daraus, daſs die Knaben an diesem Tage keine Uebungen verrichteten und sich also ohne besondere Erlaubniſs zerstreuen durften, um ihre Bekannten aufzusuchen.

S. 189. Z. 19. weder die Weberlade. Nach Schneider ist σπάθη dasselbe an dem alten senkrechten Weberstuhl was κερκίς an dem wagerechten neuen. Erhielten sich beide Arten zugleich bei den Athenischen Frauen? In der Uebersezung mufste etwas anderes die Stelle vertreten; das Schiff wäre indefs schiklicher gewesen als der Baum.

S. 194. Z. 32. weit mehr noch als Dareios selbst. Wenn man sich fragt, wie wohl eigentlich Dareios hieher kommt: so wird vielleicht Jedem sein bekannter Heerführer und Freund Zopyros ins Gedächtnifs kommen, in Beziehung auf welchen er soll gesagt haben, er wolle zwanzig Babylons darum geben, wenn er seine Verstümmelung könnte ungeschehen machen. Dieses vorausgesezt fragt sich nun, ob man sich will gefallen lassen mit mir anzunehmen, Platon habe geglaubt geschrieben zu haben οἶμαι δὲ μᾶλλον ἐμὲ δέξασθαι und daraus sei hernach das ἢ αὐτὸν Δαρεῖον entstanden anstatt ἢ αὐτὸς Δαρεῖος. Die Schwierigkeit wenigstens ist so gelöst, doch vielleicht hilft auch dieser Wink einem Andern noch etwas Besseres findeu.

S. 195. Z. 9. welcher wird des Anderen Freund. Ueberzeugt bin ich, dafs hier φίλος ausgefallen ist; es ist ganz deutlich aus den folgenden Worten Ἀμφότεροι ἄρα ἀλλήλων φίλοι γίγνονται, und es blofs hinzudenken zu müssen wäre hart. Nur die Stelle möchte ich nicht genau entscheiden; hinter γίγνεται wäre die natürlichste, leichter aber könnte es ausgefallen sein wenn es durch eine Versezung hinter φιλῶν oder φιλοῦντος gestanden hätte.

S. 196. Z. 6. Also ist auch das Liebende nur dem freund. Eigentlich sollte dieses heifsen: also ist auch dem Liebenden nur das lieb etc. Ich habe mir aber nicht nur hier, sondern überall im folgenden diese Abweichung erlaubt, theils um das gleiche Wort freund nicht fahren zu lassen, um welches sich Alles dreht, theils um einen reinen Gegensaz zwischen φίλον

und ἐχθρὸν zu erhalten. Daſs es übrigens nur eine Abweichung des Ausdruks ist und jede einzelne Formel an sich und im Verhältniſs zu den andern ganz dasselbe sagt wie in der Ursprache, kann Jeder sehen der nur das herrschende Beispiel von Eltern und Kindern oder sonst eines vergleichen will. Auch ist wohl Jemanden freund sein eben so deutsch als Jemanden feind sein.

Ebend. Z. 18. Reich, wer, denen er freund ist etc. Die Anführung dieser Solonischen Verse hat keinen andern Zwek als zu fragen, ob man sich von dem was man einseitig liebt, des Ausdruks ihm freund sein bedienen darf. Daher muſste obige Veränderung des Ausdruks auch in diese Uebersezung hineingebracht werden. Die schwerfällige Struktur wird hoffentlich doch im Zusammenhange zu verstehen sein.

S. 198. Z. 14. und nach den Dichtern untersuchen. In den Worten σκοποῦντα τὰ κατὰ τοὺς ποιητὰς habe ich das mir ziemlich verdächtige τὰ wenigstens nicht mit übersezt; denn es macht sich, als solle auch der Gegenstand der Untersuchung sich ändern. Ist aber einmal Verdacht vorhanden, so darf auch wohl das σκοποῦντα statt σκοποῦντας als wunderlich bezeichnet werden.

Ebend. Z. 24. Auch wohl Schriften sehr weiser Männer. Empedokles kann wohl hier nicht unmittelbar gemeint sein, der kein συγγραφεὺς war, sondern ein ποιητής. Wer, möchte schwer zu entscheiden sein. Denn den Herakleitos, dem Freundschaft zwar Princip der Zerstörung war, aber doch auch Anziehungskraft des Gleichartigen, diesen gelesen zu haben konnte Sokrates dem Lysis nicht zumuthen; und dies dürfte wohl von den meisten gelten, an die man denken könnte. — Der vorhergehende Vers findet sich *Odyss. XVII*, 218.

S. 199. Z. 29. Ist der Aehnliche etc. Man lese so: „Der Aehnliche ist dem Aehnlichen, sofern er ähnlich ist, freund; und zu was ist

wohl ein solcher einem solchen nüzlich?" Nämlich mich dünkt wegen des μᾶλλον δὲ ὧδε, auf welches eine offenbare Frage folgt, muſs auch schon eine vorhergehn, und es ist weit minder hart, in dem ersten Saz Ὁ ὅμοιος . . . τῷ τοιούτῳ den Uebergang von einer überlegenden Wiederholung zu einer Frage zu suchen, als diese mit jener durch das μᾶλλον δὲ ὧδε zu verbinden. Nur freilich der ganze erste Saz kann nicht Frage sein, sondern diese füglich nur bei dem καὶ, freilich etwas ungewöhnlich, angehn. Dann aber theils um etwas fragendes in der Frage zu haben, theils wegen des in dem erweiterten Saz folgenden τίνα ὠφέλειαν möchte ich statt ἐστι lesen εἰς τί.

S. 201. Z. 1. Auch ein Töpfer etc. Hesiodos Werke und Tage, v. 25. — Auf der folgenden Seite geht das Sprüchwort: das Schöne, das Liebe auf einen Vers des Theognis, den er den Chariten in den Mund legt:

Ὅττι καλὸν φίλον ἐστὶ, τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί.

S. 205. Z. 19. welche den Unverstand so an sich haben. Ich lese mit den Ausgaben τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας. Die Redensarten οὕτω τινὸς ἔχειν, πόῤῥω τινὸς ἥκειν und ähnliche gehen auf den hohen Grad einer gewissen Beschaffenheit; hier aber wird ausdrüklich gesagt, der Unterschied beruhe auf einer gewissen Weise des Ansichhabens κατά τινα τρόπον 217, e. Dieses nun kann οὕτως in jener Redensart beim Genitiv nicht bedeuten.

S. 207. Z. 19. Denn daſs nun Freund dem Freunde etc. Nicht etwa, wie es auf den ersten Anblik scheint, als groſsmüthiges Nachlassen einer sich von selbst darbietenden Sophisterei ist dieses anzusehen; sondern als noch eine absichtliche Andeutung darauf, daſs unmöglich der Saz, das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, ganz im Allgemeinen falsch sein könne.

S. 208. Z. 11. wie der Vater aus dem Sohne pflegt. Unser Text lautet οἷόνπερ ἐνιότε πατὴρ υἱόν. Also bisweilen macht der Vater viel aus dem Sohne? Dieses bisweilen ist mir nicht zu ertragen; ich lese εἴωθε.

ZUM PROTAGORAS.

Seite 219. Z. 1. umgekommen. Dies hat mich eine von Heindorf über dieses Geschlecht eigens angestellte Untersuchung aus der vierten Rede des Andokides gelehrt. Athenäos führt diese Autorität *Deipnos. V. P.* 218. nicht an, sondern schliefst nur aus der Ol. 89, 3. aufgeführten Komödie des Eupolis, die Schmeichler, worin des Kallias Verschwendung durchgezogen wird, dafs Hipponikos nicht gar lange vor dieser Zeit müsse gestorben sein.

S. 219. Z. 14. rechtfertigen sucht. Man sehe *Bibl. des anc. Phil. V*, 122. Alles übrige, was er über die Chronologie des Gespräches sagt, ist sehr schlecht, und verräth wenig Studium des Protagoras, und einige Unwissenheit in der Geschichte.

S. 220. Z. 11. von unten. auswärts befunden haben. Dafs gesagt wird, Protagoras wohne beim Kallias, streitet nicht sehr gegen diese Voraussezung, da Kallias in dem Alter war, das väterliche Haus zu verwalten. Schwieriger ist vielleicht die spätere Stelle, Hipponikos habe sich des Gemachs ehedem als einer Vorrathskammer bedient, bei welcher man wenigstens eine längere Abwesenheit annehmen müfste, die aber auch in jener Zeit, wo immer athenische Heere im Felde standen, nicht undenkbar ist.

S. 221. Z. 6. v. u. aus Athen vertrieben. Dies erhellt aus *Diog. Laert. IX*, 54., wo sein Ankläger Pythodoros, einer der Vierhundert, genannt wird, welche nicht gekannt zu haben Menagius übereilt versichert. Indeſs bleibt die Möglichkeit, daſs diese Anklage später geschehen, und Pythodoros nur durch seinen Antheil an dieser ehemaligen Staatsveränderung bezeichnet wird, die sich aber schwerlich durch irgend etwas unterstüzen lieſse.

S. 233. Z. 1. v. u. dem Protagoras nachgebildet. Dieses hat verständig genug schon Philostratos bemerkt oder nachgeschrieben, welcher im Protagoras *Vit. Soph. I*, 494. sagt: γνοὺς δὲ τὸν Πρωταγόραν ὁ Πλάτων σεμνῶς μὲν ἑρμηνεύοντα, ὑπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καί που καὶ μακρολογώτερον τοῦ συμμέτρου τὴν ἰδέαν αὐτοῦ μύθῳ μακρῷ ἐχαρακτήρισεν. Platon, wohl wissend, wie Protagoras zwar mit Würde sich ausdrükte, bei der Würde aber dennoch nachläſsig war, und wohl auch weitläuftiger als schön, hat seine Schreibart in einer langen Erzählung nachgebildet. Nur wie Olearius darauf gekommen, dieses auf den Theätetos zu beziehen, da es offenbar auf den Mythos unseres Gespräches geht, ist nicht zu begreifen,

S. 234. Z. 9. ähnliches Gedicht. S. *Brunckii Anal. I*, 122, X.

S. 235. Z. 11. den Homeros. Bei diesem wird vom Hermes gesagt, *Il. XXIV.*, 347. *Odyss. X.*, 279.

κουρῳ αἰσυμνητῆρι ἐοικώς —

νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικὼς
πρῶτον ὑπηνήτῃ τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη.

Vossens Uebersezung:

Ein blühender Jüngling von Ansehn
Dem die Wange sich bräunt im holdesten Reize der Jugend,

war vom Gebrauch dieser Stelle zu abweichend.

S. 237. Z. 2. Hippokrates. Von diesem Hippokrates weiſs ich nichts zu sagen, als daſs er unmöglich der Sohn desjenigen Apollodoros sein kann, welchen wir

unter den Schülern des Sokrates kennen, und welcher am Eingange des Gastmahls sagt, er sei zur Zeit, als Agathon seinen dichterischen Sieg erfocht, noch ein Knabe gewesen. P. Grou spricht von dieser Verwandtschaft als von einer entschiedenen Sache.

S. 237. Z. 1. v. u. dadurch überredest. Ich bin nicht zu überreden, daſs dies ἐκεῖνον richtig ist, sondern gewiſs ἐκείνῳ, nämlich τῷ ἀργυρίῳ. Man vergleiche *P*. 311. *d*. καὶ τούτοις πείθωμεν αὐτόν.

S. 240. Z. 12. v. u. der Name besagt. Die Bedeutung von Sophist muſs der Leser nie aus den Augen verlieren. Es gehört aber dazu, daſs die Bedeutung von σοφὸς und σοφία hier immer vom theoretischen, vom Wissen ausgeht. Man sehe nur, wie auch hier *P*. 330. *b*. statt σοφία geradezu ἐπιστήμη Erkenntniſs gesezt wird. Auch daſs σοφιστὴς damals in einem guten Sinne gebraucht wurde, wie denn auch die Sieben häufig so genannt wurden. In einem eben so unbestimmten Sinne will sich hier Hippokrates durch sein τὰ σοφὰ helfen.

S. 241. Z. 11. v. u. Körper achtest. Mit Heindorf halte ich die Worte τὴν ψυχὴν an dieser Stelle für eine Glosse, wie auch aus der Struktur des folgenden hoffentlich einem Jeden einleuchten wird.

S. 242. Z. 16. Mir wenigstens. In der Urschrift werden diese Worte φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις dem Hippokrates beigelegt. Ich habe sie noch zu der Rede des Sokrates gezogen, weil es kaum zu ertragen ist, daſs Hippokrates auf eine solche Weise das Gleichniſs annimmt, und dann erst nach dem Vergleichungspunkte fragt. Auch konnte er schwerlich sagen φαίνεται γὰρ ἔμοιγε sondern φαίνεται καὶ ἐμοί. Man vergleiche nur z. B. *P*. 330. *c*. ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ - - καὶ ἐμοί. Daſs seine Frage nun etwas abgerissen anfängt erträgt sich weit leichter.

S. 243. Z. 1. v. u. in den Vorhof. Eine hinreichende Kenntniſs des athenischen Hauses, um diese

und ein paar folgende Stellen zu verstehen, kann sich der unkundige Leser aus den Reisen des Anacharsis Kap. 25. und der dazu gehörigen Zeichnung verschaffen.

S. 245. Z. 14. Jenem zunächst. Aus *Odyss. XI*, 600 und das folgende. Ja ich ersah ebendaselbst 582, beides nach Voſs. Der unterrichtete Athener dachte sich das übrige hinzu, und ihm entging auch der Stachel der Anspielung nicht, daſs sie aus der Reise in die Unterwelt genommen ist. Die Worte ἔφη Ὅμηρος habe ich mich nicht überreden können, mit zu übersezen; so sehr halte ich sie für eingeschoben.

S. 246. Z. 4. Wenn dieser Knabe. Daſs die Worte τοῦτο τ' ἦν τὸ μειράκιον einen Fehler enthalten, ist klar. Cornars Uebersezung *atque hic quidem erat adolescentulus ille* macht noch klarer, daſs sie keinen Saz für sich ausmachen können. Ficin läſst sie aus: so grausam will ich nicht sein. Ich denke, das τοῦτο τ' ἦν ist sehr leicht entstanden aus der doppelten Schreibart τοῦτο und τουτὶ und dem so oft vorkommenden Nicht-Auslöschen des falschen, sondern nur Hinten-Anschreiben des rechten, und lese daher καὶ οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ παιδικὰ Παυσανίου τυγχάνει ὂν τουτὶ τὸ μειράκιον. Καὶ etc. Heindorf ändert τοῦτό τ' οὖν τὸ μ.

S. 252. Z. 21. Dieses Alkibiades hier. Statt τουτονὶ, da Kleinias gar nicht zugegen war, τουτουὶ zu lesen, hat schon Grou vorgeschlagen. Ariphron, Perikles Bruder, war dem Plutarchos zufolge Mitvormund über die Söhne des Kleinias.

S. 255. Z. 12. Die Wachen des Zeus. Diese sind Βία καὶ Κράτος Gewalt und Stärke. S. *Hes. Theog.* 385. *Callim. Hymn. in Jov.* 67.

S. 256. Z. 14. fragt den Zeus. Ich folge hier einer Verbesserung von Heindorf, welcher statt des gewöhnlichen nicht einmal sprachrichtigen ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς, διὰ τίνα οὖν τρόπον zu lesen heiſst ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία, τίνα οὖν etc. P. Grou übersezt zwar auch *Mercure demande à Jupiter*, aber ohne zu erwähnen, daſs

er etwas geändert, weshalb ich glaube, er hat den Jupiter nur hinein gemeistert, ohne ihn in dem διὰ gesehen zu haben. Ganz die Heindorfische Verbesserung hat auch van Heusde, dessen Versuch über Platon Wyttenbach herausgegeben 1803.

S. 260. Z. 17. v. u. wie wunderlich diese treflichen Männer sein müssen. Der Sinn kann wohl kein anderer sein, als der in der Uebersezung ausgedrükte. Es ist nicht von der Art die Rede, wie die Guten gut werden, sondern von der Art, wie sie erscheinen, im Falle sie nicht für Belehrung der ihrigen sorgen. Sie werden dann dem Betrachtenden in seinem Urtheil wunderlich. Nur freilich ist das Adverbium schwer zu dulden. Vielleicht kann man lesen ὡς θαυμάσιοί σοι γίγνονται.

S. 262. Z. 12. v. u. diese Züge — nachzuziehen. Dafs hier von keinem Nachahmen die Rede sei, sondern von einem Hinführen des Griffels in den vom Lehrer gezogenen Spuren auf dem Wachse, beweisen ähnliche Stellen des Quintilian I. O. 1, 1, 27. 5, 14, 31.

S. 264. Z. 21. Eurybatos oder Phrynondas. Menschen, deren boshafte Unrechtlichkeit zum Sprüchwort geworden. Ueber sie selbst und ihre Thaten sind die Nachrichten nicht einstimmig. Man sehe Taylor zum Aeschin. in Ctesiph. *Ed.* Reisk. *p.* 529. Wesseling zum Diodor, *Ed. Bip.*, *Vol. IV.* S. 308; und Suidas bei diesen beiden Worten.

S. 269. Z. 15. v. u. und jene gottlos. Die Worte δίκαιον ἄρα τόδε ἀνόσιον sind unstreitig mangelhaft, und das richtige aus dem Ficin zu nehmen, wenn er es auch selbst nur aus der Analogie genommen hat. Nur mufs man nicht mit Stephanus emendiren ἄδικον ἄρα τὸ μὲν, τὸ δε ἀνόσιον; sondern mit Heindorf ἄδικον ἄρα τόδε, τόδε δὲ ἀνόσιον.

S. 270. Z. 7. Ich begehre gar nicht. Aus Mifsverstand dieser Stelle, welche ganz deutlich wird, wenn man P. 333. c. Ἀλλ' οὐδέν μοι διαφέρει vergleicht,

hat Cornar Aenderungen gemacht, von denen die einzige annehmliche die ist, statt εἴ τις τὸ εἰ ἀφέλοι zu schreiben εἴ τις τὸ εἰ βούλει ἀφέλοι. Denn von der gänzlichen Ausschliefsung alles bedingten kann nicht die Rede sein; daher ich diese wenigstens in die Uebersezung aufgenommen.

Ebend. Z. 16. auf eine Art. Es ist eben so leicht als unentbehrlich, das ὃ μὴ welches dem Sinne ganz entgegenstrebt in ὅπη zu verwandeln. Bald darauf glaube ich am Ende des Sazes anstatt τὸ ὅμοιον lesen zu müssen τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ὅμοιον. Schwerlich hat sich Platon eine solche Auslassung erlaubt.

S. 271. Z. 3. Unsinnigkeit, ist nicht davon. Ich lese nämlich mit Heindorf Ἀφροσύνην τι καλεῖς, ἔφην· τούτῳ τῷ πράγματι οὐ πᾶν etc. Weit schwerer wollte Cornar helfen Ἀφροσύνην τί καλεῖς; τοῦτο τὸ πρᾶγμα οὗ etc., wo noch aufser dem hier nicht zu ertragenden fragenden τί ein ἢ vor der zweiten Frage vermifst wird.

S. 271. Z. 9. Alsdann sind sie besonnen. Vor dem σωφρονεῖν, welches auf die disjunctive Frage unmöglich die ganze Antwort sein kann, habe ich das τότε supplirt, welches nach dem ἔπραττον sehr leicht kann ausgefallen sein.

S. 274. Z. 16. v. u. aber ich kenne sehr viele Dinge. Diese Stelle kann, so wie sie jezt in unserm Text steht, nicht richtig sein. Erstlich müfste denn das τά δέ γε ὠφέλιμα den Gegensaz bilden zu ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελῆ und zwar vermöge der Stellung des μὲν mit unter dem πολλὰ ἃ begriffen. Dann müfste es aber offenbar heifsen ἄλλοις δὲ oder ὅμως δὲ ὠφέλιμα, auch wäre das γὲ nicht zu ertragen. Wollte man aber sagen, das μὲν wäre, wie bisweilen, versezt und gehörte zu πολλὰ st. πολλὰ μὲν οἶδ᾽ ἃ so dafs die τὰ δέ γε andere wären als die πολλὰ, so diente dies gar nicht in Protagoras Saz, welcher ja zeigen will, dafs dasselbe kann ἀνθρώποις ἀνωφελὲς und doch ὠφέλιμον sein. Zweitens mufs

das οὐδέτερα dann auf ἀνωφελὲς καὶ ὠφέλιμον gehn; ἀνωφελὲς aber heiſst nicht schädlich, was ist also weder nüzlich noch unnüz? Ficin übersezt deshalb *perinde*, der Sprache offenbar zuwider; und hinter ἵπποις δὲ muſs der Struktur gemäſs verstanden werden θάτερον, dem Sinne nach aber ὠφέλιμον, welches sich Ficin ebenfalls herausnimmt. Cornar interpungirt hinter καὶ ἄλλα μυρία, und fährt dann fort: τὰ δέ γε ὠφέλιμα τὰ μὲν ἀνθρώποις, τὰ δὲ ἵπποις τὰ δὲ βουσὶ μόνον. Eine Operation mit sehr ſtumpfem kritischen Messer und eine sehr grausame, mit der doch wenig geholfen ist, weil der unrichtige Gegensaz immer bleibt. Die hier gegebene Uebersezung beruht auf der kleinen Veränderung, das Kolon hinter μυρία zu löschen und das δὲ aus dem τὰ δέ γε, welches so leicht aus dem folgenden kann herauf genommen sein, so daſs von καὶ σιτία — ὠφέλιμα alles Erklärung von πολλὰ wird; für das οὐδέτερα wenn es doch auf zwei nur gehn muſs, sind mir die ausdrüklich genannten σιτία, ποτὰ, φάρμακα eines und ἄλλα μυρία τάγε ὠφέλιμα das andere. Diese Dichotomie wird freilich wenig Gnade finden, aber dann muſs man nothwendig auf eine Aenderung des οὐδέτερα denken. Und vielleicht wäre diese so zu bewirken, daſs man läse: καὶ ἄλλα μυρία τάγε ὠφέλιμα ἀνθρώποις μὲν ὁ υ δ ο τ ι ο ῦ ν (freilich ist dieses nicht ganz leicht emendirt für οὐδέτερα), ἵπποις δέ.

S. 283. Z. 15. v. u. wie Homeros erzählt. Ilias XXI., 308.

S. 284. Z. 18. nach dem Hesiodos. Ἔ. κ. Ἡ. 289.

S. 290. Z. 8. v. u. ein anderer Dichter bezeugt. Dieser Vers wird auch von *Xen. Mem. I.* 2, 20. angeführt, wo auch Niemand weiſs, wem er zukommt. Denn daſs er dem Theognis gerade nicht angehört, ist aus jener Stelle deutlich genug.

S. 291. Z. 3. Denn jeglicher Mann. Herr G. J. R. Heyne hat in einem Programm *Opusc. I.*,

160. seq. einen Versuch mitgetheilt, dieses Fragment des Simonides in sein ursprüngliches Sylbenmaaſs zurükzufügen. Von welchem schwierigen Unternehmen sich der Uebersezer groſsen Nuzen versprach, indem, ehe dieses gewagt werden kann, aufs bestimmteste entschieden sein muſs, sogar welches Bindungswort dem Dichter zugehöre, und welches zu dem Kitt des Schriftellers zu rechnen sei; wäre nun dieses durch einen solchen Vorgänger berichtiget gewesen, so war er selbst um die Hälfte der Arbeit erleichtert. Diese Hofnung indeſs wollte nicht lange Stich halten, da ein Verdacht aufstieg, als wären nicht etwa nur jene Einzelheiten vernachläſsigt, sondern mehrere Stellen, die nicht minder als die übrigen dem Simonides anzugehören scheinen, in der Heynischen Anordnung übersehen. Ob dieser Verdacht gegründet ist, mögen die sachkundigen Leser entscheiden, denen ich schuldig bin, diese Stellen bemerklich zu machen, so wie auch die Abweichungen in der Interpretation, denn auch hier giebt es einiges Bedenkliche. Die erste Stelle nun, die ich gegen Herrn Heyne für Simonidisch halte, ist diese πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθὸς· κακὸς δὲ κακῶς. Ich bekenne indeſs, keine andern Gründe zu haben, als die Struktur, und dann auch die Art, wie Sokrates über diese Worte commentirt, welches wie vom Himmel gefallen erscheint, wenn es nicht Worte des Simonides sind. So auch der Schluſs dieses Commentars ὥστε καὶ τοῦτο τοῦ ᾄσματος (P. 345. *b.*) scheint die Sache auſser Zweifel zu sezen. Denn zwischen diesem Schluſs und den angeregten Worten kommt keine Stelle des Simonides vor, wie auch Herr Heyne keine hat, und weiter zurük ist nichts, worauf sich dieser Commentar beziehen könnte. In dem lezten dieser Simonideischen Worte ist die von Spalding vorgeschlagene Veränderung des δ' εἰ in δὲ um so gewisser, da die Worte ein Paar Zeilen weiter unten, wo der zweite Theil des Commentars anhebt, eben so

vorkommen. Cornar hat diese abgebrochene Wiederholung nicht ertragen können, und den Saz θεραπεύει γὰρ ὁ ἀγαθὸς ἰατρὸς καλῶς gewiſs nur deshalb angeschoben. Sehr verwerflich und das Ganze zerstörend.

S. 291. Z. 4. v. u. Am weitesten aber gedeihen. Ob Sokrates sich wohl so würde ausgedrükt haben ἐπιπλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εισιν, οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν? und ob er wegen dieses in seinem Munde ziemlich müſsigen Zusazes aus der indirekten Rede, deren er sich bedient hatte, würde herausgegangen sein? Dies entscheidet wohl gegen Heyne und Grou dafür, daſs die Worte dem Dichter zu geben sind.

S. 292. Z. 4. einen tadellosen Mann. Ohnerachtet auch in der Wiederholung dieser Stelle P. 246. *d.* eben so wie hier πανάμωμον ἄνθρωπον zu lesen ist, schreibt Herr Heyne dennoch, ohne zu sagen, wo diese Variante ihren Siz hat, παναμώμων ἀνθρώπων, und zieht diese Worte zu μοῖραν αἰῶνος, so daſs er, um zu erklären, was jenes μὴ γενέσθαι δυνατὸν ist, zu einer schwerfälligen Ellipse seine Zuflucht nehmen muſs, und daſs man doch immer noch nicht einsieht, wie das Beiwort πανάμωμος hieher kommt. Hernach giebt ihm freilich die gemeine Leseart Veranlassung zu vermuthen, es möchte gestanden haben πανάμωμον μαιόμενος ἄνθρωπον, wofür sich denn leicht eine andere Anordnung des dienstfertigen und geschmeidigen Sylbenmaaſses finden läſst. Wäre es doch noch so gefällig, sich mit dem Accusativ ohne μαιόμενος zu behelfen! ich wenigstens gefalle mir besser ohne dieses sonst schöne Wort. Oder sollte es nicht leichter und zugleich lyrischer sein, den Accusativ πανάμωμον ἄνθρωπον als Apposition zu jenem andern τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν zu nehmen, so daſs es keines andern Particips bedarf, als des διζήμενος? Eben so möchte ich das von Herrn Heyne eingeschobene τ' hinter ἄπρακτον, wenn nicht eine metrische Nothwendigkeit gebietender

gebietender ist, lieber zurükgeben: denn das κενεὰν scheint nicht zu ἐλπίδα sondern zu μοῖραν zu gehören. — In den lezten Worten dieser Stelle läſst Herr Heyne, ich weiſs nicht, ob auch metrisch genöthigt, oder nur durch das wiederholte Φησὶν bewogen, das ἔπειθ' aus. Allein ich zweifle, ob Platon dies Wort, wenn es eine Allegationsformel wäre, apostrophirt, und noch mehr, ob er es bei wiederholter Anführung dieser Stelle gerade so wiedergebracht haben würde. Auch trennt Herr Heyne diese lezten Worte von den vorigen, welches freilich, wenn man es zugeben könnte, den bedeutenden Vortheil hätte, daſs man diese Worte dann nicht zu verstehn brauchte. Grou übersezt sie wunderlich genug: ich will ihn nicht suchen, um ihn euch etwa zu zeigen, wenn ich ihn fände. Ich denke mir: suchen will ich ihn nicht, denn ich halte ihn für unmöglich; finde ich ihn aber ungesucht, so will ich es verkünden. So daſs dies nur verstärkter Ausdruk des eigenen Unglaubens ist.

S. 292. Z. 9. Alle daher werde ich. Herr Heyne trennt die Worte ἑκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρὸν abermals durch einen Strich von den vorigen. Oder sind diese Striche bedeutungslos? Denn die Trennung scheint fast unmöglich, weil des Sokrates freilich erkünstelte Erklärung dann ganz widersinnig wäre, und die mit dem Gedicht genau bekannten Zuhörer ihm wegen der geforderten Interpunktion ins Angesicht würden gelacht haben. Oder hat Herr Heyne die Worte P. 346. e. ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ Ἑκὼν διαλαβεῖν, und was sonst alles hieher gehört, übersehen? Auch die abermalige Trennung der folgenden Worte ἀνάγκῃ δὲ etc. kann ich nicht annehmen; sondern sie scheinen unmittelbar zu dem vorigen zu gehören, so daſs eben das ἀνάγκῃ den Gegensaz bildet zu jenem ἑκὼν, es mag dieses nun auf ἔρδῃ zu beziehen sein, oder auf ἐπαίνημι.

S. 292. Z. 10. v. u. Freund und Lobredner zu werden. Die Worte φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν habe ich ausgelassen; schon Grou hat hat sie mit Recht als Glosse bezeichnet, wahrscheinlich aus der Anwendung unten herauf genommen.

S. 293. Z. 2. unvermeidlichen Mifshelligkeiten. Eine sehr sichere Verbesserung des Textes ist die von Heindorf, der ich hier folge: ἀναγκαίαις statt ἀνάγκαις.

Ebend. Z. 11. einen Tyrannen oder einen Andern. Gewifs dachte Platon hiebei an die Verhältnisse des Simonides mit dem Skopas und Hieron. Wie der Dichter den Thessalischen Fürsten angehangen davon sehe man *Theocr. XVI.* 36. seq., und von dem Uebermuthe des Skopas gegen ihn erzählt Cicero *de Orat. II.* 86. die wegen der Gedächtnifskunst bekannte Geschichte.

Ebend. Z. 16. Denn mir genügt. Dafs diese Stelle zu dem Gedichte des Simonides gehört, hat schon Cornar ausdrüklich gesagt, und auch Grou übersezt sie so. Doch die Sache spricht selbst für sich, und auch Herr Heyne kann das ἀπάλαμνος und einen Saz wie εἰδώς γε ὀνήσει πόλιν δίκαν ὑγιὴς ἀνήρ, und die ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα, die überdies commentirt werden, nicht für Worte des erläuternden Sokrates halten, und sie fehlen gewifs nur durch ein Versehen in seiner Abhandlung. In den Worten εἰδώς γε etc. habe ich δίκαν zu εἰδὼς gezogen. Ficin und Cornar, nicht genug bedenkend dafs sie ein lyrisches Fragment vor sich haben, wollen es zu πόλιν ziehn, und darum möchte jener gern δικαίαν gelesen haben, und dieser fordert ἄδικον. — Grou scheint schon die Worte Ἐγὼ οὐ -- φιλόψογος, Uebers. Ich, o Pittakos -- tadelsüchtig wäre, dem Gedicht beizulegen. Gewifs mit Unrecht, schon wegen des ὦ Πιττακέ. So sind auch die Worte ὥς εἴτις -- μεμφόμενος, Uebers. dafs wer tadeln -- jene tadelt, ohne Zweifel eingeschobener Zusaz des Sokrates, um das abgebrochene

τῶν γὰρ ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα zu erklären. — Die Wiederholung der folgenden, schon einmal da gewesenen Stelle läſst vermuthen, daſs sie der Ordnung nach erst hieher gehört und oben nur anticipirt worden, gleichsam als wäre es ursprünglich nicht des Sokrates Absicht gewesen so ausführlich über das Gedicht zu reden. Vorläufig möchte daher, was von dem Simonideïschen Gedicht hier beigebracht ist, so zu stehen kommen:

"Ανδρα ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσί τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον.... οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτο ἐσθλὸν ἔμμεναι... [ἀλλὰ] θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι [τὸ] γέρας. "Ανδρα δὲ οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ.... πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός· κακὸς δὲ κακῶς (— —?) ἐπιπλεῖστον [δὲ] καὶ ἄριστοί [εἰσιν] οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν... "Εμοιγ' ἐξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδώς γε ὀνήσει πόλιν δίκαν ὑγιὴς ἀνήρ. Οὐ μὴν (μιν?) ἐγὼ μωμήσομαι, οὐ γάρ εἰμι φιλόμωμος· τῶν γὰρ ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα... πάντα τοι καλὰ τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.... Τοὔνεκεν οὔποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν διζήμενος κενεὰν εἰς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω, πανάμωμον ἄνθρωπον εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός· ἔπειθ' ὑμῖν εὑρὼν ἀπαγγελέω. πάντας δὲ ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκῃ δὲ οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

In der Uebersezung:

Ein treflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein gediegener von Hand und Fuſs und Sinn und tadellos gebildeter. — Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeïsche Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen; schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Gott allein mag die Ehre

besizen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, wenn ihn ein rathloses Unglük daniederwirft. . . Denn jeglicher Mann, wer gut handelt, ist gut; schlecht aber, wer schlecht . . Am weitesten aber gedeihn und die treflichsten sind, welche die Götter lieben. . . . Mir genügt, wer nicht schlecht ist, noch gänzlich thatenlos. Wissend, was sich gebührt, wird allezeit nuzen dem Staat ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln; denn nicht bin ich ein Gerntadler, unzählig sind ja die Geschlechte der Thoren. . . . Alles sei schön, dem nichts schlechtes ist beigemischt. . . . Darum will ich auch nie, was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hoffnung mein Theil der Zeiten hinwerfen, einen tadellosen Mann unter allen, die wir der weiten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch. Alle daher werde ich, die nichts Schlechtes vollbringen aus freier Wahl, loben und lieben; der Nothwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht.

S. 293. Z. 1. v. u. Mundart der Mitylener. Dies bezieht sich nur auf die äolische Form ἐπαίνημι, die Stephanus aus ἐπαινοῖμι wiederhergestellt hat, ohne wie es scheint dieses gesehen zu haben.

S. 295. Z. 18. indem sie von einer Sache reden. Offenbar ist der Text an dieser Stelle fehlerhaft. Ficin folgt der natürlichen Erwartung, daſs bei ἕτερα der Gegensaz zu Ende sei, muſs aber nun zum folgenden erst die Verbindung suppliren. Cornar folgt der Struktur, und zieht ἕτερα zu διαλεγόμενοι, welches aber einen ganz schiefen Sinn giebt. Nichts leichter als Heindorfs Verbesserung ἕτερα περὶ πράγματος διαλεγόμενοι, ὃ ἀδυνατοῦσιν ἐξελέγξαι.

S. 296. Z. 17. daſs Homeros gar recht hat. Ilias X., 224. 225.

S. 299. Z. 12. Nicht richtig, sagte er. Wie wenig das vom Protagoras vorgetragene Beispiel dem

Verfahren des Sokrates ähnlich ist, und wie wenig sich dieser eines unerlaubten Kunstgriffes bedient hatte, kann Jeder leicht sehen. Die Ursache aber, warum Platon den Sokrates hier unterbrechen läſst, scheint vielmehr diese zu sein. Auf dem angetretenen Wege würde er nur dazu gekommen sein, die Tapferkeit als eine Verbindung der richtigen Einsicht mit etwas Anderem, dem nämlich was der Dreistigkeit zum Grunde liegt, darzustellen, welches hier seiner Absicht entgegen gewesen wäre, es zu Ende zu führen, darauf hinzeigen aber wollte er doch. In der folgenden Untersuchung erscheint die Tapferkeit lediglich als Einsicht, und zwar ausdrüklich so, daſs sie auch da wirksam ist, wo der Tapfere nicht Dreistigkeit beweiset, und daſs es ein tapferes Fliehen giebt eben so wohl als eine feige Dreistigkeit.

S. 300. Z. 3. v. u. und auf der andern Seite wiederum. Die Worte καὶ αὖϑις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως können von denen οὐ καϑόσον ἀνιαρὰ κακὰ abgesondert keine Frage bilden, und wie man deutlich aus dem folgenden sieht, auch Protagoras nicht abgesondert darauf geantwortet haben. Ich lese daher dieses Ganze als eine Frage καὶ αὖϑις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καϑόσον ἀνιαρὰ κακά;

S. 301. Z. 9. Anderes, was so ist. In dieser Stelle haben Ficin, Cornar und Grou keinen Sinn gefunden, welches auch nicht möglich ist, wenn man nicht hinter die Worte ἔϛι δ' ἃ ἔϛι ein Komma sezt, so daſs diese Worte den zweiten Fall bilden, wo nämlich angenehm und gut, unangenehm und böse zusammentreffen, wodurch nun auch erst der dritte Fall καὶ τρίτον recht deutlich wird, wo nämlich das Angenehme und Unangenehme sich gegen Gut und Böse neutral verhält, und diese Begriffe auf jene keine Anwendung finden.

S. 301. Z. 10. v. u. Menschen in Absicht. Hier sind durch ein Versehen die Worte ausgelassen

(nach Menschen) „aus der Gestalt." Eben so werden im Charmides (S. 154. nach Steph.) Gestalt und Gesicht einander entgegengesezt.

S. 304. Z. 11. Oder sollten sie etc. Durch Stephanus ist hier von dem Worte παρασκευάζῃ an eine Leseart der zweiten Baseler Ausgabe, der auch hier Ficin nicht folgt, in den Text gekommen, welche freilich, wenn man sich bei einem scheinbaren Sinne begnügt, nichts zu wünschen übrig läſst, bei der es aber doch an allem Zusammenhange gänzlich fehlt. Denn was hat die ποινὴ τοῦ κακοῦ hier zu schaffen? Die früheren Ausgaben lesen χαίρειν δὲ μόνον ποιῇ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ᾖ, ὅτι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὅπῃ οὖν. Sie ist freilich offenbar verdorben, und das μαθόντα nicht zu ertragen: aber sie hat doch mehr Spuren an sich von dem Zusammenhange des Ganzen. Cornar hat sich vergeblich mit Verbesserung derselben bemüht, indem er dies beschwerliche μαθόντα in μόνον verwandelt, und übersezt *aut etiamsi nihil horum in posterum inducant, sed solum, ut gaudeamus, faciant, tamen mala fuerint eo quod solum, ut gaudeamus, faciunt etiam quomodocunque.* Hiedurch ist gar nichts angedeutet, was eigentlich diesen ἡδοναῖς und diesen besonders vorgeworfen würde. Wenn man beide Texte vergleicht, so sieht man wohl, wie aus dem älteren die Abkürzung am Anfang, und der Zusaz am Ende in dem Baseler hat entstehen können. Gründlich möchte der Stelle ohne Handschriften nicht zu helfen sein. Da indessen der Uebersezer in solchen Fällen einer einstweiligen Hülfe schlechterdings bedarf, so habe ich beide Texte so zusammengeschmolzen: ἢ κἂν εἴτι τούτων εἰς τὸ ὕστερον μηδὲν παρασκευάζοι, χαίρειν δὲ μόνον ποιοῖ, ὅμως ἂν κακὰ εἴη, ὅτι ἁμαρτόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὅπῃ οὖν. Der lezte Zusaz bezieht sich auf das παραχρῆμα und der Nachdruk des ganzen liegt auf dem ἁμαρτόντα, welches nothwendig muſste gerettet werden. Nämlich Sokrates will noch einmal versuchen, ob Pro-

tagoras

tagoras ein anderes Gutes kennt als das angenehme, und ob er also den Gedanken ergreifen werde, die Ursach der Mifsbilligung nicht in einem künftigen Unangenehmen, sondern in einem anderen verfehlten zu suchen. Diese Andeutung hat hier gerade soviel Licht, als dergleichen im Platon zu haben pflegen. Nachdem nun Protagoras diesen nicht ergriffen, fährt Sokrates mit solcher Sicherheit fort: ich glaube, sie werden es nicht können u. dergl.

S. 304. Z. 12. v. u. Das würden sie zugeben. Hier habe ich das φαῖεν ἂν des Cornar angenommen, wiewol man auch hier wieder nicht sieht, ob er aus Conjectur oder aus andern Hülfsmitteln verbessert. Doch auch im ersten Falle ist es aufzunehmen, indem die Art, wie dieses indirekte Gespräch geführt wird, es fordert.

S. 307. Z. 7. v. u. das andere weniger ist. Eine kleine Veränderung ist hier nothwendig. Nicht ἢ πλείω, τὰ δὲ ἐλάττω; ἢ οὐχ etc. Sondern ἢ πλείω τὰ δὲ ἐλάττω ᾖ; οὐχ etc.

S. 308 Z. 7. Und welche andere Schäzung. καὶ τίς ἄλλη ἀναξία ἡδονὴ ist gewifs falsch, und nothwendig mit Heindorf zu lesen ἡδονῇ, dann ist aber auch ἀναξία falsch, welches als Substantivum nicht vorkommt. Wer wird also nicht gern mit demselben ἀπαξία lesen? Es müfste denn Jemand dieses Wort erst für eine stoïsche Zusammensezung halten, und aus dieser Ursach, auch wegen der Art, wie das folgende ausgedrükt ist, das unbestimmte Wort ἀξία vorziehn.

S. 308. Z. 16. v. u. Und sage dann. Es ist umsonst, eine richtige Struktur in diesen Saz zu bringen, wenn man nicht statt εἶπε, welches ganz verkehrt auf den ἀγαθὸς ἱςάναι als einen andern bezogen werden müfste, εἰπὲ lesen will.

S. 311. Z. 2. v. u. sind die nicht auch alle schön? Das καὶ ὠφέλιμοι des Textes ist wohl un-

richtig, und aus dem folgenden heraufgenommen. Denn da unmittelbar darauf das ὠφέλιμον als Bestandtheil des καλὸν gesezt wird, so wäre dieses eine dialektische Verwirrung, wie sie Sokrates im Platon nicht zu machen pflegt. Auch würde man Unrecht thun, hier eine Erschleichung zu vermuthen, indem theils, wer das Angenehme für das einzige Gute hält, auch unmöglich ein anderes Schönes glauben kann, als was sich darauf bezieht, theils auch der Sprachgebrauch von καλὸν und ἀγαθὸν in sittlicher Bedeutung nichts weniger als bestimmt war, womit vielmehr die sokratische Schule den ersten Anfang machte. Nur in der gemeinen Rede wurde das καλὸν genannt, was mehr aus dem Standpunkt der Andern als des Thäters selbst nüzlich schien, und davon geht Sokrates hier aus.

S. 312. Z. 5. und auch ihm mögliches. Unsere Ausgaben lesen ἃ ἐποίει καὶ δύναται, ohne Verstand; denn wissen oder glauben, es gäbe etwas besseres als man kann, wird kein Bewegungsgrund werden, etwas anderes zu thun. Auch widerspricht dem offenbar das ἐξὸν τὰ βελτίω. Man lese δυνατά. αὑτοῦ oder ἑαυτοῦ statt αὐτοῦ hat schon Cornar corrigirt.

S. 314. Z. 15. die Feigen und die Tapferen. οἱ δειλοί τε καὶ ἄνανδροι lesen die Ausgaben fehlerhaft. Cornar bessert δειλοί τε καὶ ἀνδρεῖοι. Dem Sinne nach richtig; ist es aber nicht glaublich, Platon habe geschrieben οἱ ἀνδρεῖοί τε καὶ ἄνανδροι und δειλοὶ sei auf diese Art vom Rande in den Text gekommen?

ZUM LACHES.

Seite 326. Z. 2. nirgends deutlich erwähnt. Die Stellen *Eudem. II. cap.* 1. und *Nicom. II. cap.* 7. beziehen sich höchst wahrscheinlich nur auf den Protagoras. Dagegen *Nicom. III. cap.* 9 und 11., auch *Magn. Moral. I. cap.* 24. könnte man vielleicht einiger besonderen Beziehungen wegen auf den Laches deuten.

S. 329. Z. 2. den grofsväterlichen Namen. Dafs das unstatthafte παππῷ ὄντε des Textes in παππῷόν τε mufs verwandelt werden, ist wohl unstreitig, wegen des ἔχειν aber könnte man schwanken zwischen ἔχει und ἔχων.

S. 331. Z. 8. zu deiner Zunft gehört. Aristeides sowohl als auch Thukydides der Sohn des Melesias waren aus der Alopekischen Zunft. Von dem lezteren s. Plutarch. Pericl. 158. *B.* In der Uebertragung von Δῆμος durch Zunft habe ich Vofs in seiner übersezten Vertheidigung des Sokrates zum Vorgänger, bei welchem jedoch, was nicht zu loben, das deutsche Wort bald dem Δῆμος, bald der Φυλὴ entspricht.

S. 337. Z. 12. wie er war. Da Laches das Kunststük ganz verwirft: so kann ἐπιφανὴς hier nichts anders heifsen als bekannt, offenbar, nämlich als ein gewesener Feigherziger. Offenbar mufs dem zufolge das ἢ vor οἷος gelöscht werden. Nach Ficins Uebersezung, abgesehen von dem eben gesagten, wäre wiederum das οἷος schwer zu vertheidigen. Eine böse Abweichung ist überdies in der Struktur, welche aber, da sie auf die Uebersezung keinen Einflufs hat, Andere heilen mögen.

S. 337. Z. 8. v. u. noch eines Schiedsrichters. Statt des unzuläſsigen ἐπὶ lese ich mit Heindorf ἔτι.

S. 338. Z. 1. welches von beiden. Das ὁπότε ἂν in unserm Text ist wohl nicht zu dulden. Ich glaube aus dem vorigen ganz richtig ὁπότερ᾽ ἂν herstellen zu müssen.

S. 339. Z. 4. v. u. was er um eines andern willen suchte. Unbedenklich bin ich hier der Verbesserung des Cornar gefolgt, welcher in dem lezten Komma liest ὃ ἕνεκα ἄλλου ἐζήτει.

S. 342. Z. 18. nicht am Karier. Bekanntes Sprüchwort von der schlechten Achtung hergenommen, in der die Karischen Söldner standen, die man im Kriege am meisten aussezte und leichtsinnig dran wagte. Bei dem unmittelbar folgenden ist für die Unkundigen zu bemerken, daſs die Weingefäſse der Alten von Thon waren, und nicht das leichteste Werk des gemeinen Töpfers.

S. 343. Z. 22. nahe genug kommt. Das in unserm Texte sich findende ὥσπερ γένει ist so frostig und ohne allen Sinn, daſs ich es dem Platon nicht zutrauen kann. Wahrscheinlich ist es eine ziemlich unverständige Glosse von einem, der die fremde Redensart ἐγγυτάτω λόγῳ durch eine bekanntere erläutern wollte, daher ich die Worte in der Uebersezung unbedenklich ausgelassen.

S. 344. Z. 6. nach dem Solon. Aus dem Plutarchos *Solon* 96. *e.* Brunck *Anal. I.* 65. *V.*

Γηράσκω δ᾽ αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt.

S. 346. Z. 10. v. u. von irgend etwas wissen. Statt εἰ γὰρ ἐτυγχάνομεν muſs man εἰ γὰρ τυγχάνομεν lesen, wie sowohl das ἐσμὲν beweist, als auch das folgende τυγχάνομεν.

Ebend. Z. 1. v. u. Das Sehen den Augen einwohnend. Dies Beispiel wird gewiſs Jedem ziem-

lich schlecht erscheinen, und das Verhältniſs des Sehens zu den Augen ganz anders wie das der Tugend zu der Seele. Genau betrachtet wird es sich aber anders zeigen.

S. 347. Z. 13. Richtig ist etc. Diese Worte habe ich dreist dem Laches wiedergegeben, da die Ausgaben gewiſs unrichtig den Namen Lysimachos davor sezen.

S. 349. Z. 9. Dort zu sprengen etc. *Ilias VIII.* 107. Die Vossische Uebersezung „Schrekkengebieter" widerstrebt der Auslegung des Platon, die wohl mit der Meinung des Homeros schwerlich übereinstimmt. Wegen der streitigen Lesart in dem Dichter mögen sich die Leser an seine Kunstrichter wenden.

Ebend. Z. 9. v. u. Das ist nun eben. Ueber das ausgelassene αἴτιον möge sich niemand wundern. Uebersezbar war es nicht füglich; aber auch ob es gesund ist, möchte ich bezweifeln.

S. 350. Z. 11. v. u. und überhaupt etc. Der Punkt vor καὶ σχεδὸν ist gewiſs falsch, und die Frage muſs weiter gehn; daher auch kein anderer Rath ist als das fragende τί zu lesen.

S. 352. Z. 5. ob eine in etwas gewissem. Hier ist offenbar das fragende τί falsch, wie aus dem Gegensaz hinlänglich erhellt. Man schreibe also ἢ εἴς τι φρόνιμος, ἢ ἡ εἰς ἅπαντα.

S. 356. Z. 3. was doch für eine Erkenntniſs etc. Nur etwas früher als Platon habe ich unserm Sprachgebrauch zu Liebe die Verwandlung σοφία in ἐπιστήμη vorgenommen.

S. 361. Z. 8. und Lamachos wohl auch. Lamachos ward unter andern mit Nikias und Alkibiades zugleich zum Heerführer im Syrakusischen Kriege gewählt, bei welcher Gelegenheit Plutarchos von ihm sagt, er sei ohnerachtet des weit höheren Alters nicht minder hizig und gefahrliebend gewesen als Alkibiades, nur habe es ihm vorzüglich seiner Dürftigkeit wegen an dem gehörigen Ansehn gefehlt.

S. 361. Z. 13. ein ganzer Aixoneer. Diese Zunft stand in dem Rufe spiziger und spöttischer Reden.

S. 367. Z. 3. v. u. Wir haben also nicht gefunden. Diese dem Laches zugeschriebenen Worte habe ich, hoffentlich ohne von Jemand Widerspruch zu erfahren, dem Sokrates wiedergegeben.

S. 366. Z. 18. nicht auf dich selbst sehend. Ich lese mit Heindorf βλέπων für βλέπειν.

S. 376. Z. 7. wenn er nur wollte. Dieser Nikeratos ward ich weiſs nicht weshalb von den Dreiſsigen umgebracht, unschuldig wie es scheint, da ihn Plutarchos mit dem Theramenes und Polemarchos zugleich nennt. Dennoch könnte man glauben, Platon wolle versichern, er sei nicht als ein Zögling des Sokrates anzusehen.

S. 367. Z. 7. v. u. denn keine Rede etc. Will man nicht zugeben, daſs ἔκφορος in der Bedeutung von ἄφορος stehen könne, so muſs man lieber ἄφορος lesen; die Stelle bleibt sonst sinnlos.

S. 368. Z. 6. nicht gut sei Schaam etc. *Odyss. XVII.* 347.

Staatliche Bibliothek Bamberg

Drukfehler.

Seite 97. Z. 26. st. mir l. nur.
—— 98. — 30. lese man so: wenn du mir nicht die Rede hältst hier Angesichts ihrer selbst, ich. (Das Komma an der falschen Stelle gesezt und an der rechten ausgelassen verderbt den ganzen Sinn.)
—— 99. — 26. Nach „halberwachsenen Jüngling" seze man: zart und gar schön.
—— 107. — 1. st. gleich wie l. Gleichwie.
—— 110. — 10. st. tadelten. l. tadelten?
—— 125. — 10. st darin l. daran.
—— 130. — 9. st. ihn l. ihm.
—— 143. — 7. st. Wie also die Liebe, l. Wie also die Liebe?
—— 146. — 4. st. gebe l. gäbe.
—— 147. — 18. st. des Verstandes l. das des Verstandes.
—— —— — 19. st. annehmen l. annahmen.
—— 149. — 3. st. Likymnios l. Lykimnios.
—— 161. — 19. st. daran l. davon.
—— 179. — 5. st. Nebenzweks l. Nebenwerkes.
—— 182. — 4. st. siehest l. sehest.
—— 185. — 12. st. Nicht auch das l. Nicht auch dafs.
—— 186. — 6. st. Hermeien l. Hermäen.
—— —— — 19. Man lösche die Klammer.
—— 191. — 5. st. wiewohl l. wie wohl.
—— 307. — 9. v. unt. st. anderem l. anderen

6

SBB013401556197

Inhalt:

1. Phaedros, pag. 53.–371.
2. Lysis „ „ „ „171.–387.
3. Protagoras „ „ „215.–392.
4. Laches „ „ „ „319.–469.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: 1,1

(1804)

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB B 245(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11416772-1